فہرست مضمون نگارانِ معارف

جلد ۸۷

جنوری ۱۹۶۱ء تا جون ۱۹۶۱ء

(بہ ترتیب حروف تہجی)

شمار	اسمائے گرامی	صفحہ	شمار	اسمائے گرامی	صفحہ
۱	جناب قاضی اطہر صاحب مبارکپوری اڈیٹر البلاغ بمبئی	۶۷، ۸۵، ۱۲۵	۸	جناب پروفیسر محمد مسعود احمد صاحب ایم اے حیدرآباد، سندھ	۳۸۰، ۴۰۵
۲	جناب مولانا حبیب الرحمن صاحب اعظمی مئو	۱۳۹	۹	جناب محمود الحسن صاحب مسلم یونیورسٹی علی گڑھ	۱۹۵، ۲۹۰
۳	جناب شبیر احمد خاں صاحب غوری ایم اے	۲۲۵، ۳۱۰، ۴۴۲			
۴	جناب مولوی ضیاء الدین صاحب اصلاحی رفیق دارالمصنفین	۳۸، ۱۲۱، ۱۴۷، ۱۵۷، ۱۸۴، ۲۳۶، ۳۱۰، ۳۵۰، ۴۶۲، ۴۷۷	۱۰	جناب حکیم سید مختار احمد صاحب کامل ناظم شعبۂ تصنیفات طبیہ کالج علی گڑھ	۲۳۲
۵	جناب مولانا عبدالسلام ندوی مرحوم	۲۶۷، ۳۲۵، ۴۲۵	۱۱	شاہ معین الدین احمد ندوی	۷، ۸۲، ۱۹۲، ۲۴۲، ۳۲۲، ۴۰۲
۶	جناب حافظ غلام مرتضیٰ صاحب ایم اے لکچرار عربی و فارسی الہ آباد یونیورسٹی	۲۲، ۲۱۲	۱۲	جناب ڈاکٹر نذیر احمد صاحب صدر شعبۂ فارسی مسلم یونیورسٹی علی گڑھ	۵۸
۷	جناب مولانا حافظ مجیب اللہ صاحب ندوی رفیق دارالمصنفین	۵، ۷۵، ۱۰۳، ۳۱۸، ۳۹۶	۱۳	جناب مولوی وحید قیصر صاحب ندوی ڈھاکہ	۲۱۰

فہرست مضامین معارف

جلد ۸۷

جنوری ۱۹۶۱ء تا جون ۱۹۶۱ء

(بہ ترتیب حروف تہجی)

جلد ۸۷ ماہ رجب المرجب ۱۳۸۰ھ مطابق ماہ جنوری ۱۹۶۱ء عدد ۱

فہرست مضامین

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

شذرات

ہندوستان میں عربی کی اہم اور نادر کتابوں کی اشاعت کے دو بڑے ادارے ہیں، دائرۃ المعارف اور احیاء المعارف النعمانیہ، یہ دونوں مرحوم ریاست حیدرآباد کی یادگار ہیں جو بحمد اللہ ابتک قائم ہیں، آخر الذکر ادارہ احناف کی کتابوں کی اشاعت کے لیے مخصوص ہے، اب مالیگاؤں ضلع ناسک میں ایک نیا ادارہ احیاء المعارف کے نام سے مولانا حبیب الرحمٰن اعظمی، مولانا عبد الحمید نعمانی اور مولانا محمد عثمان کی نگرانی میں قائم ہوا ہے، اس نے پہلی کتاب حافظ منذری کی الترغیب والترہیب کی تلخیص ابن حجر عسقلانی تینوں فضلاء کی تصحیح و تعلیق کے ساتھ خوبصورت ٹائپ میں شائع کی ہے، اس قسم کے ادارے حکومت یا کسی دوسری معقول امداد کے بغیر مشکل سے چل سکتے ہیں، اسلیے بانیان ادارہ کی یہ ہمت قابل تعریف ہے کہ انھوں نے مالیگاؤں جیسے غیر اہم مقام پر ایسا ادارہ قائم کر دیا، اللہ تعالیٰ اس کی بقا کا سامان فرمائے، مولانا حبیب الرحمٰن صاحب کے مکتوب سے یہ خوشخبری بھی ملی کہ موصوف نے حافظ عبد بن حمید بن نصر الکسی المتوفی ۲۲۹ھ کی مسند حمیدی کی تصحیح و تعلیق بھی کی ہے، جو مصر میں چھپ رہی ہے، اس کی اشاعت سے کتب حدیث میں ایک اہم کتاب کا اضافہ ہوگا۔

ابتدا میں کلام مجید کی صحت تلفظ کے لیے اسکے الفاظ پر اعراب کے بجائے نقطے لگائے جاتے تھے اور اس کے اصول و قواعد پر مستقل کتابیں لکھی گئیں، ان میں ایک اہم کتاب امام القراء ابو عمرو عثمان بن سعید الدانی المعروف بابن الصیرفی المتوفی ۴۴۴ھ کی المحکم فی نقط المصاحف بھی ہے، یہ کتاب ابھی حال میں ڈاکٹر عزۃ حسن کی تصحیح و تحشیہ اور مقدمہ کیساتھ دمشق سے شائع ہوئی ہو مگر خالص فنی ہے اور صرف قدیم علمی یادگار کی حیثیت سے اہم ہے، عام مذاق کی چیز نہیں،

ہندوستان اور اسلامی دنیا کے مسلمانوں کے درمیان ربط و تعلق کا کوئی اخباری ذریعہ نہیں تھا، یہ مسرت کا مقام ہے کہ اس ضرورت کو دار العلوم ندوۃ العلماء نے پورا کیا، تقریباً ایک سال سے دار العلوم سے مولانا محمد رابع ندوی کی ادارت میں جن کی عربیت عرب ملکوں میں بھی مسلّم ہے، ایک پندرہ روزہ عربی اخبار الرائد نکل رہا ہے جس میں دنیائے اسلام کی اہم خبروں کے ساتھ مفید مذہبی مضامین بھی ہوتے ہیں، ابھی حال میں انہی کی کوشش سے لکھنؤ میں جمعیۃ الرابطۃ الاسلامیۃ الدولیہ کے نام سے ایک جماعت قائم ہوئی ہے، مولانا محمد رابع اس کے صدر اور ہندوستان، عراق، نائجیریا اور جدہ کے نمائندے اسکی مجلس عاملہ کے رکن ہیں، ابتک انیس ملک اس تنظیم میں شامل ہو چکے ہیں اور امید ہے کہ ابھی اس میں اور اضافہ ہوگا،

اس جمعیۃ کی جانب سے صدر جمعیۃ کی ادارت میں الرابطۃ الاسلامیہ کے نام سے ایک دوماہی اخبار بڑے اہتمام سے نکلا ہے، جس کا نصف حصہ عربی اور نصف انگریزی ہوتا ہے، اس جمعیۃ اور اخبار کا مقصد اسکے نام سے ظاہر ہے، اخبار کا ظاہری حسن و نفاست بھی جمعیۃ کے شایان شان ہے، اس جمعیۃ اور اس کے اخبار کا تعلق اگرچہ براہ راست ندوۃ العلماء سے نہیں ہے، لیکن اس کے نکالنے والے سب ندوی اہل قلم ہیں، اس لیے اس کو بھی ندوہ ہی کا فیض سمجھنا چاہیے، یہ دونوں اخبار ہندوستان اور اسلامی دنیا کے درمیان ربط و تعلق کا بہت اچھا ذریعہ بن سکتے ہیں، اس لیے مسلمانوں خصوصاً ہندوستان کے عربی مدارس کو اس کی بقا اور انکو ترقی دینے کی پوری کوشش کرنی چاہیے، مولانا سید ابو الحسن علی ندوی سلمہ اللہ تعالیٰ کی زیر سرپرستی دار العلوم ندوہ جو روز افزوں ترقی کر رہا ہے یہ دونوں اخبار بھی اسکے شاہد ہیں اور وہ دن دور نہیں جب ندوہ نہ صرف ہندوستان بلکہ اسلامی دنیا کا ایک بڑا تعلیمی مرکز بنجائے گا۔

حضرت سید صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے سلف صالحین کی سنت کے مطابق اپنی زندگی کے آخری دور میں سلوک و تصوف میں بھی ممتاز مقام حاصل کر لیا تھا، اس دور کے متوسلین میں ایک مرید با اختصاص غلام محمد صاحب حیدرآبادی ثم کراچی بھی

ہیں، انھوں نے تذکرۂ سلیمان کے نام سے مرشد کے سوانح لکھے ہیں اور اسمیں انکے عرفانی رخ کو بڑی تفصیل سے دکھایا ہے، مصنف اس راہ کے سالک اور اسکی رسم و راہ کے محرم ہیں اور کراچی کے دوران قیام میں انکو کئی سال تک مرشد کے قریب رہنے اور ان سے فیض حاصل کرنے کا پورا موقع ملا ہے، اس لیے وہی اس پہلو پر لکھ بھی سکتے تھے اور حق یہ ہے کہ انھوں نے اس کا پورا حق ادا کر دیا ہے، اور تذکرۂ سلیمان میں حضرت سید صاحبؒ کی زندگی کے عرفانی رخ کو اس خوبی اور تفصیل سے دکھایا ہے کہ اسکی پوری تصویر نظر آجاتی ہے، اسی کے ساتھ ان کے دوسرے کمالات اور کارناموں کا بھی اجمالی ذکر ہے۔

اس کتاب کا سب سے بیش قیمت حصہ سلوک و تصوف اور اسکی تعلیم و تربیت سے متعلق مصنف کے نام حضرت سید صاحبؒ کے وہ خطوط اور تحریریں ہیں جو کتاب کے آخر میں شامل ہیں، ان میں تصوف و سلوک کا خلاصہ و عطر آگیا ہے اور اس سے انکے طریقۂ تربیت پر بھی پوری روشنی پڑتی ہے، اس حیثیت سے یہ کتاب صاحب سوانح کا تذکرہ بھی ہے اور سلوک و تصوف کا نصاب بھی، جس سے اس راہ کے عام سالکین بھی فائدہ اٹھا سکتے ہیں، لیکن مصنف نے سید صاحب کے قیام دار المصنفین کے زمانہ کے بعض واقعات غلط لکھے ہیں اور بعض کی تعبیر میں غلطی کی ہے جنکو انھوں نے محض سنکر لکھ دیا ہے، لیکن مجموعی حیثیت سے یہ کتاب بڑی قابل قدر اور جس مقصد سے لکھی گئی ہے اس میں پوری طرح کامیاب ہے، ورنہ یوں کونسی انسانی تحریر خامیوں سے خالی ہے، ڈھونڈھنے والوں کو اس میں بھی خامیاں مل جائیں گی، مگر اس کی خوبیاں اسکی خامیوں پر غالب ہیں اور جس عقیدت سے وہ لکھی گئی ہے، اسی نگاہ عقیدت سے پڑھنے کے لائق ہے۔

افسوس ہے کہ گذشتہ ۲۰؍ دسمبر کو مولانا عبد الماجد صاحب دریابادی کے بڑے بھائی مولوی عبد المجید صاحب ریٹائرڈ ڈپٹی کلکٹر نے انتقال کیا، مرحوم بڑے دیندار اور بڑی خوبیوں کے بزرگ تھے، گو دار المصنفین سے ان کا کوئی قانونی تعلق نہ تھا لیکن اس کے بڑے مخلص اور پرانے قدر دانوں میں تھے، اس کے کارکنوں سے دوستانہ اور عزیزانہ تعلق رکھتے تھے، مرحوم کو قومی کاموں سے بھی دلچسپی تھی اور مختلف اوقات میں وہ لکھنؤ کے مختلف قومی و تعلیمی اداروں کی اعزازی خدمات انجام دیتے رہے، طبعاً بڑے شریف اور وضعدار تھے، اللہ تعالیٰ مرحوم کو اپنی رحمت و مغفرت سے سرفراز فرمائے۔

مقالات

اسلامی قانون اور عرف و عادت

از

مولوی حافظ مجیب اللہ صاحب ندوی رفیق دار المصنفین

(سلسلہ کے لیے ملاحظہ ہو معارف اکتوبر سنہ ۶۰ء)

اوپر کی تفصیلات سے یہ بات واضح ہو گئی کہ اسلامی قانون میں عرف و عادت کی حیثیت ایک ضمنی ماخذ قانون اور تعیین مفہوم اور تخصیص حکم کے لیے وسیلہ و ذریعہ کی ہے اور یہ بات بھی صاف ہو گئی کہ نصوص شریعت اور اعراف و عادات میں اگر ٹکراؤ پیدا ہوگا تو نصوص شریعت کی روح کو سامنے رکھکر اعراف و عادات میں اخذ و ترک میں سے جو صورت شریعت کے منشا و روح سے قریب تر ہوگی، وہ اختیار کیجائے گی، لیکن یہ بات بھی وضاحت اور تفصیل کی محتاج ہے کہ تعیین مفہوم اور تخصیص حکم میں اعراف و عادات کا دائرہ کتنا وسیع یا محدود ہے، اور اعراف و عادات اور منصوص احکام شریعت میں خواہ وہ احکام کتاب و سنت سے ثابت ہوں یا اجتہاد سے اگر ٹکراؤ یا تضاد پیدا ہو رہا ہو تو احکام شریعت کو اعراف و عادات کے مقابلہ میں ہر صورت ترجیح ہوگی، یا حالات و ضروریات یا احکام شریعت کی خصوصیت و عمومیت کے پیش نظر کبھی اعراف و عادات کو راجح بھی قرار دیا جا سکتا ہے؟ یہ موضوع کئی رخ سے اہم، نازک اور موجودہ حالت میں ضروری بحث یہی ہے، اس لیے اس سلسلہ میں پورے حزم و احتیاط کے ساتھ غور و فکر کرنے کی ضرورت ہے ورنہ موجودہ مروجہ مسائل کے اسلامی یا غیر اسلامی ہونے کے بارے

میں جو رائے بھی قائم کی جائے گی، اس سے یا تو نصوص شریعت کی روح مجروح ہوگی یا عام انسان حرج و مشقت کے خوف سے ان مسائل میں اسلامی قانون ہی ترک کر دینے پر آمادہ ہو جائیں گے، کاش ادارۂ ثقافت کے رفقاء اسلام کی دی ہوئی اس آزادی سے اس دائرہ ہی میں فائدہ اٹھاتے تو ان کے "مجتہدات" اور "تجددات" امت کے لیے ذہنی انتشار کا سبب بننے کے بجائے موجب تیسیر ہوتے، مگر انھوں نے اس بارہ میں جو روش اختیار کی ہے وہ دین و ملت کے لیے کسی طرح مفید نہیں کہی جا سکتی،

صالح اعراف و عادات کی حیثیت ایسے تمام صالح اعراف و عادات اور دنیا کے مروجہ وضعی قوانین جن کی صالحیت پر ساری دنیا کے سنجیدہ طبقہ کا اتفاق ہے اور ان سے کسی صریح اسلامی حکم یا روح شریعت کی خلاف ورزی نہ ہو رہی ہو، ان کے بارے میں اسلامی قانون ساز اشخاص یا اداروں کا رویہ ہمیشہ ہمدردانہ رہا ہے اور آئندہ بھی ان کے بارے میں ترک و رد کے بجائے اخذ و قبول ہی کی روش اختیار کی جائے گی، اسلامی قانون مروجہ قوانین کے تمام ایسے عناصر کو اپنے دامن میں جگہ دے گا جن سے کسی بھی انسانی طبقہ کی نہ تو حق تلفی ہوتی ہو اور نہ ان سے کوئی صریح اسلامی حد ٹوٹتی ہو، مثلاً جمہوری ملکوں میں جو قانون اجرت رائج اور نافذ ہے جس کو مسلم اور غیر مسلم تمام ہی ممالک تسلیم کر چکے ہیں، اس کے بارے میں راقم کا خیال ہے کہ اگر اس میں چند اصلاحیں کر دی جائیں تو اس کو بڑی آسانی سے اسلامی قانون اجرت بنایا جا سکتا ہے، اسی طرح جمہوری ملکوں کے قانون تجارت یا بینکنگ سسٹم سے فی نفسہ کوئی اختلاف نہیں ہے، اس سے جو اختلاف پیدا ہوتا ہے وہ سٹے بازی، تبادلۂ زر کے ادھار در ادھار طریقوں، بغیر کسی تحدید کے مستقبل کے سودے کی خرید و فروخت یا سود و قمار کی وجہ سے ہوتا ہے، اسی طرح دوسرے شعبہائے زندگی کے مسائل کے بارے میں اسلام کا رویہ خواہ مخواہ ازالہ کا نہیں بلکہ امالہ کا ہے یعنی حتی الامکان رائج قانون کو وہ کاٹ چھانٹ کر اپنے اندر جذب کر لینے کی کوشش کرتا ہے اس کا عام اعلان ہے کہ

الحکمۃ ضالۃ المومن حیث وجدھا — حکمت و دانائی مومن کی کھوئی ہوئی چیز ہے

فھو احق بھا (حدیث) — وہ جہاں پائے گا اس کا سب سے زیادہ مستحق وہی ہے،

فقہا نے اسی بنا پر لکھا ہے کہ

ما لم ینص علیہ فھو محمول علی عادات الناس لانھا دالۃ (ہدایہ باب الربا) — جن مسائل میں کوئی صریح حکم موجود نہ ہو ان کا فیصلہ لوگوں کے عادات و چلن کے مطابق ہوگا، کیونکہ ان سے رہنمائی ہوتی ہے،

یہاں یہ سوال پیدا ہو سکتا ہے کہ دنیا کے مروجہ وضعی قوانین ایک خاص مادی نقطۂ نظر کی غمازی کرتے ہیں اور اسلامی قانون ایک مخصوص اخلاقی ذہنیت کا ترجمان ہے، اور نقطۂ نظر کے اس اختلاف کا اثر ان کے تمام شعبوں تک بھی پڑتا ہے، اس لیے محض چند ظاہری تبدیلیوں سے اسے اسلامی قانون کی شکل میں کیسے تبدیل کیا جا سکتا ہے راقم کو اس بات سے اتفاق نہیں ہے کہ تمام ہی معاملات میں دونوں کے نقطۂ نگاہ اور اسپرٹ میں بنیادی طور پر اختلاف ہے، یہ اعتراف ہے کہ وضعی قوانین کا منتہائے نظر آزاد مادی خوش حالی ہے اور اسلامی قانون کے نزدیک وہ مادی خوشحالی مطلوب ہے جو اخلاق کی پابند ہو، لیکن یہاں گفتگو قانون کے ظاہری ڈھانچے پر ہو رہی ہے، نہ کہ نقطۂ نظر اور اسپرٹ پر، اور پھر خالص مادی معاملات و مسائل میں وضعی قوانین کے نقطۂ نظر اور اسپرٹ اور اسلامی قانون کے نقطۂ نظر اور اسپرٹ میں بھی اشتراک نہ سہی کم از کم ظاہری مماثلت ضرور ہوتی ہے، مثلاً تمام ہی مادی معاملات میں دونوں قوانین کی اسپرٹ یہ ہوتی ہے کہ معاشرہ میں عدل و انصاف قائم ہو، ظلم و تعدی اور عدم مساوات نہ ہو، اس لیے ان کو ہر صورت میں غیر اسلامی اور شجر ممنوعہ قرار نہیں دیا جا سکتا، قانون کے سلسلہ میں بنیادی عامل قوتِ نافذہ ہے، نافذ کرنے والے افراد کا جو نقطۂ نظر ہوگا اسی اعتبار سے قانون کی اسپرٹ اور اس کا ظاہری ڈھانچہ بدل جاتا ہے۔ مثال کے لیے سودی بینکنگ کو لیجئے، جہاں تک بینکنگ کے مقصد، نقطۂ نظر اور اسپرٹ کا تعلق ہے اس سے کسی کو اختلاف نہیں ہو سکتا، البتہ اس سسٹم کو چلانے والوں کے ذہن میں چونکہ پائیدار اخلاقی قدروں اور تحریم و تحلیل کا کوئی تصور نہیں ہے، اس لئے وہ سود کو ظلم و

زیادتی یا عدل و انصاف کے خلاف نہیں سمجھتے، اب اگر ان لوگوں کے ہاتھوں میں یہ نظام آ جائے جو سود کو حرام سمجھتے ہوں تو وہ اس کو مضاربت و شراکت کی شکل دینے کی کوشش کریں گے۔ یہی وجہ ہے کہ اسلامی قانون کبھی کسی عرف یا عادت کو اپنے دامن میں اس لیے جگہ نہیں دیتا کہ وہ مروج ہے بلکہ اس کے قبولیت کا معیار یہ ہوتا ہے کہ وہ اسکے مزاج کے مطابق ہے یا کم از کم اس سے کوئی ٹکراؤ و تضاد نہیں ہے، استاذ احمد فہمی ابوسنہ نے بالکل صحیح لکھا ہے کہ

فلم یکن من طبعه نسخ عادات	اسلامی شریعت کی طبیعت اور فطرت نہیں ہے
صالحة ولا هدم شرائع عادلة	کہ وہ صالح عادات کو منسوخ قرار دے اور عادلانہ
ولا استنکار مدنيات فاضلة	قوانین پر خط نسخ پھیرے اور اچھے مدنی اصول سے
بل ما کان منها کفیلاً بالمصالح	ابا کرے بلکہ اسکی خصوصیت یہ ہے کہ جن چیزوں
أقره واعتبره من شریعته	میں بھی کچھ بہتر فوائد و مصالح پوشیدہ ہوتے ہیں
دبر به امر الناس لکن لا على	ان کو وہ باقی رکھتی ہے اور اسی کے مطابق لوگوں کے
انه عادة بل على انه دین فیه	معاملات کی تدبیر کرتی ہے لیکن یہ بات ضرور ہے کہ وہ کسی
مصالح العباد فی المعاش والمعاد	عرف عادت کو اسلیے باقی نہیں رکھتی کہ یہ عادت
لان الشارع لما احترم العرف	بن چکی ہے بلکہ اسکے باقی رکھنے کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ
بتقریره فقد شرعه للناس	دینی نقطۂ نظر سے اس میں بندوں کے بہت سے دینی
	اور اخروی مصالح اور فوائد پوشیدہ ہوتے ہیں اور
	جب شارع نے خود عرف کا لحاظ کیا ہے تو انھوں نے
	دوسروں کیلئے بھی اسکو ملحوظ رکھنے کا قانون بنا دیا ہے

عرف اور دلائل شریعت میں اختلاف و تضاد کی صورتیں | عرف اور دلائل شریعت میں اختلاف کی عموماً تین صورتیں ہوتی ہیں،

(۲) ایک یہ کہ عرف کتاب و سنت کے کسی خاص[1] حکم سے ٹکراتا ہو (۲) دوسری صورت یہ ہے کہ عرف اور کسی عام حکم شریعت میں تعارض ہو رہا ہو (۳) تیسری صورت یہ ہے کہ عرف اور اجتہاد و فقہا میں تضاد پیدا ہو رہا ہو۔

نص خاص اور عرف میں ٹکراؤ کی صورت | وہ اعراف و عادات جن سے شریعت نے یا تو صراحۃً روک دیا ہے یا شریعت کے منشا کے مطابق اسے ممنوع ہونا چاہیے، مثلاً جاہلیت میں تبنی یا بیع منابذہ وغیرہ کا رواج تھا جسے قرآن و سنت نے منع کر دیا تو ایسے تمام اعراف و عادات کی شریعت کی نظر میں کوئی قیمت نہیں ہے، خواہ اس کا دائرۂ اثر وسیع ہو یا محدود اور جدید ہو یا قدیم، کیونکہ عرف و نص کے تصادم اور ٹکراؤ کی دو ہی صورتیں ہوں گی ایک یہ کہ عرف پر عمل کیا جائے اور نص کو چھوڑ دیا جائے، دوسری یہ کہ نص پر عمل کیا جائے اور عرف کو چھوڑ دیا جائے، ظاہر ہے کہ اگر نص کو ترک کر کے عرف پر عمل کیا جائے گا تو شرعی احکام کا مقصد ہی فوت ہو جائیگا، اس لیے کہ شرعی احکام کی حیثیت محض مشورے کی تو نہیں بلکہ وہ اپنا نفاذ بھی چاہتے ہیں، علامہ شامی اس صورت حال کے بارے میں لکھتے ہیں:

اذا خالف العرف الدلیل الشرعی	اگر عرف اور دلائل شریعت میں من کل الوجوہ
فان خالفه من کل وجه بان لزم منه	مخالفت ہو یعنی عرف پر عمل کرنے سے نص کا ترک
ترک النص فلا شك فی رده	لازم آتا ہو تو اس عرف کے رد کرنے میں کوئی شبہ نہیں ہے:
کتعارف الناس کثیراً من المحرمات	جیسے لوگ بہت سے محرمات مثلاً سود، شراب نوشی،
من الربا وشرب الخمر ولبس الحریر	ریشمی کپڑوں اور سونے کے استعمال کے عادی
والذهب وغیر ذلك مما ورد	ہو جاتے ہیں، تو ایسے محرمات جن کی حرمت
تحریمه نصاً (نشر العرف ص۱۱)	نص سے ثابت ہو وہ قابل ترک ہیں،

اسی بنیاد پر شریعت نے عربوں کے بہت سے اعمال و اطوار اور معاملات کو کالعدم قرار دے دیا

[1] کسی خاص حکم سے مراد یہاں یہ ہو کہ خاص طور پر وہ حکم اسی عرف اور اس کے متعلقات کے متعلق ہو اور عام سے مراد یہ ہو کہ وہ حکم تو عام ہو مگر اس میں عرف کی بعض صورتیں بھی داخل ہوں، علمائے اصول فقہ خاص اور عام کے الفاظ سے اسکے مفہوم کی خصوصیت اور عمومیت مراد لیتے ہیں۔

اسی طرح بے شمار مروجہ معاشی اور معاشرتی امور میں بنیادی تبدیلی کردی یا ان کو یکسر ختم کردیا، مثلاً جاہلیت میں بیع منابذہ، بیع ملامسہ اور بیع القاء الحجر، بیع مضامین، بیع ملاقیح، بیع قائض اور بیع غائص وغیرہ کا عام رواج تھا، مگر قرآن نے اجمالی طور پر اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے تفصیلی طور پر ان سب کو ممنوع قرار دیدیا، اور ممنوع قرار دینے کی وجہ عدم تراضی بھی تھی اور قمار بھی، آج بھی عدم تراضی، خصومت یقینی الغرر اور قمار کا جن جن معاملات میں وجود پایا جائے گا وہ خواہ کتنے ہی رواج پذیر کیوں نہ ہو گئے ہوں اُن کو اسلامی قانون کے نقطۂ نظر سے بتدریج رد ہی کرنا پڑے گا،

اسی طرح نکاح شغار اور احتکار وغیرہ کی بھی آپ نے ممانعت فرمادی اور اس پر بعد میں اتنی سختی کی گئی کہ آپ نے لوگوں کو منڈی میں آنے کی اجازت تک نہیں دی گئی،

خلاصہ یہ کہ جو اعراف و عادات نصوص شریعت سے ٹکراتے نہیں، ان کو اسلامی قانون بڑی فراخ دلی کے ساتھ اپنے دامن میں جگہ دے گا، لیکن جو اعراف و عادات شرعی حکم سے بالکل ہی ٹکراتے ہیں ان کو شریعت بہر حال رد کرے گی، اور یہ رد و ترک کا رویہ ہر قانون ساز ادارہ اپنے اپنے نقطۂ نظر سے اختیار کرتا ہے، اگر ایسا نہ کیا جائے تو پھر شرعی حدود اور اوامر کا مقصد ہی فوت ہو جائے گا، مصطفےٰ احمد زرقا نے بالکل صحیح لکھا ہے:

ان العرف انما یعمل بہ فی حدود	عرف کا دائرۂ عمل اعمال و ذمہ داریوں کے
الحریۃ اللتی ترکھا الشارع للمکلفین	انہی حدود تک وسیع رہے گا جن میں شارع نے
فی میادین الاعمال والالتزامات	انسان کو آزادی دی ہو یہ کہ اسکا دائرۂ عمل
دون تولی الشارع بنفسہ تحدیدات	ان اعمال و ذمہ داریوں تک وسیع ہوگا جنکی
علیھم والزامھم بہ بصورۃ	تحدید شارع نے پہلے سے ایک مخصوص صورت
خاصۃ والا لامکن ان تنقلب	میں کردی ہے، اگر ایسا نہ ہو تو ہر زمانے کے اعراف
الاعراف علی الزمن مسلۃ لشریعۃ	و عادات شریعت کی بنیادوں ہی کو لیں پشت

کلھا راسا علی عقب فتنقض الشریعۃ	ڈال دیتے، اس طرح شریعت کا پورا
بتاتا وتصبح اثرا بعد عین	تار و پود بکھر کر رہ جاتا اور وہ ماضی کی یادگار بن جاتی

اس میں استثنا کی صورت

نص خاص اور عرف میں تضاد اور تعارض کی صورت میں جمہور فقہاء اسی کے قائل ہیں کہ ہر صورت میں نص کو عرف پر ترجیح دیجائے گی، لیکن امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ اُس صورت میں عرف کو مرجح قرار دینے کے قائل ہیں، جب منصوص حکم عرف و رواج پر مبنی ہو، یعنی ایسا منصوص حکم ان کے نزدیک عرف کے بدلنے سے خود بخود بدل جائے گا، اس کی مثال میں فقہاء ان اموال ربویہ کو پیش کرتے ہیں جن کے تبادلے اور قرض لینے دینے کے بارے میں نبی صلعم نے برابری کا حکم دیا ہے، مثلاً سونے، چاندی، گیہوں، جو، نمک اور کھجور کے بارے میں آپ نے فرمایا ہے کہ جب تم ان کا تبادلہ کرو یا قرض لو دو تو مثلاً بمثل، یدا بید، سواء بسواء یعنی ہم مثل برابر برابر، دست بدست ہو البتہ اگر جنس بدل جائے تو پھر فبیعوا کیف شئتم۔

اس حدیث کی روشنی میں جمہور فقہاء کی رائے یہ ہے کہ جس زمانہ میں بھی ان چیزوں کا تبادلہ ہوگا یا یہ چیزیں قرض میں لی اور دی جائیں گی تو تول کر یا ناپ کر، مثلاً آپ نے سونے اور چاندی کو تول کر اور بقیہ چیزوں کو ناپ کر تبادلہ کرنے کا حکم فرمایا ہے، اس لیے اب جب بھی ان چیزوں کا مبادلہ ہوگا تو ہم مثل، برابر اور دست بدست ہونے کے ساتھ ناپنے والی چیزوں کا ناپ کر تبادلہ ہوگا اور وزن کرنے والی چیزوں کا وزن کر کے تبادلہ ہوگا، خواہ وہ چیزیں جو آپ کے زمانہ میں تول کر بکتی تھیں ناپ کر بکنے لگیں[1]، اور جو ناپ کر بکتی تھیں وہ تول کر بکنے لگیں، جیسے موجودہ دور میں جو گیہوں وغیرہ بکتا ہے، ان کے نزدیک ان منصوص اشیاء میں تبادلہ کی کوئی دوسری صورت ممکن نہیں ہے،

لیکن امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کی رائے یہ ہے کہ تمام قابل مبادلہ، قابل قرض اور قابل فروخت

---

[1] یہ بات ذہن میں رہنی چاہیے کہ یہ قید ہم جنس چیزوں کے تبادلہ یا قرض کی صورت میں ہے، اس کا مطلب یہ نہیں ہے، کہ اگر کوئی شخص گیہوں تول کر خرید لے تو جمہور فقہا کے نزدیک وہ ناجائز ہوگا۔

چیزوں میں اعتبار عرف کا کیا جائے گا یعنی خرید و فروخت اور تبادلہ میں جو طریقہ بھی عام طور پر رائج ہوگا اسی کے مطابق ہم جنس چیزوں کا تبادلہ ہوگا حتی کہ وہ چھ چیزیں جن کے بارے میں صراحۃً ارشاد نبوی موجود ہے ان کے تبادلہ میں بھی عرف ہی کا اعتبار کیا جائے گا، ان کی دلیل یہ ہے کہ اموال ربویہ کا تبادلہ اگر ان کے ہم جنس سے کیا جائے تو ان میں تساوی کا ہونا بھی ضروری ہے، اب یہ تساوی اور برابری خواہ وزن کے ذریعہ ہو یا کیل یعنی پیمانہ کے ذریعہ، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں چونکہ سونا اور چاندی کے تول کر اور باقی چیزوں کے ناپ کر بیچنے کا رواج تھا اس لیے آپ نے اس عرف کے مطابق سونے اور چاندی کو وزنی اور باقی چیزوں کو کیلی قرار دے دیا، آپ کے حکم کا مقصد اور منشا یہ تھا کہ عدم تساوی کی وجہ سے سود کا شائبہ نہ پیدا ہونے پائے، اب یہ مقصد یعنی عدم تساوی خواہ وزن کے ذریعہ پورا ہو یا کیل کے ذریعہ اس سے آپ کے حکم کا تعلق براہ راست نہیں بلکہ بالواسطہ ہے، اگر آپ کے زمانہ میں سونے اور چاندی کے لیے کیل اور دوسری اشیاء کے وزن کا معیار تساوی ہوتا تو آپ وہی اختیار فرماتے، اس رائے کو فقہائے احناف میں ابن ہمام اور سعدی آفندی وغیرہ نے ترجیح دی ہے، اور تعامل پوری امت کا اسی پر ہے فقہ کی تمام اہم کتابوں میں تفصیل موجود ہے۔ صاحب درمختار لکھتے ہیں:

وعن الثانی اعتبار العرف	امام ابو یوسف مطلقاً عرف کا اعتبار کرتے ہیں،
مطلقاً ورجحه الكمال وخرج	اسی کو ابن ہمام نے ترجیح دی ہے اور سعدی آفندی نے
عليه سعدی آفندی (ج۴ ص۲۸۱)	اسکے مطابق بہت سے مسائل کی تخریج کی ہے۔

علامہ شامی صاحب درمختار اور ابن ہمام کی رائے کی تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

ان المعتبر العرف الطارئ بانه	وہ عرف طاری معتبر ہے جو نص کے خلاف ہونے
لا يخالف النص بل يوافقه لان	کے بجائے اسکے موافق ہو، چار چیزوں کی کیلیت
النص على كيلية الاربعة ووزنية	اور سونے اور چاندی کی وزنیت اس پر مبنی ہے

الذهب والفضة مبني على ما كان	کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں یہی عرف تھا،
في زمنه صلى الله عليه وسلم	چنانچہ اگر عرف اس کے برعکس ہوتا تو آپ کا
من كون العرف كذلك حتى لو كان	حکم اسی کے مطابق ہوتا اور اگر آپ کے زمانہ
العرف اذ ذاك بالعكس لورد	ہی میں یہ عرف بدل جاتا تو آپ اس بدلے ہوئے
النص موافقا له ولو تغير العرف	عرف کے مطابق حکم فرماتے، خلاصہ یہ کہ منصوص
في حياته صلى الله عليه وسلم	حکم کی علت عرف ہے، اس لیے اس میں عرف
لنص على تغير الحكم وملخصه	ہی کا اعتبار کیا جائے گا، خواہ کوئی بھی
ان النص معلول بالعرف	زمانہ ہو،
فيكون المعتبر هو العرف في	
اي زمن كان (رد المحتار ج۴ ص۲۸۱)	

امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کی اس رائے سے معلوم ہوا کہ اگر شریعت کا کوئی حکم خاص معلول بالعرف ہو تو عرف کے بدلنے سے اس کی صورت بدل جائے گی۔

جب منصوص حکم کے بارے میں امام ابو یوسفؒ کی رائے یہ ہے تو پھر اجتہادی مسائل میں تو بدرجہ اولیٰ عرف و رواج کا لحاظ کیا جائے گا، اس کی تفصیل آگے آتی ہے۔

(۱) امام ابو یوسفؒ کی اس رائے کو اگر اسلامی قانون سازی کے سلسلہ میں احتیاط سے استعمال کیا جائے تو موجودہ دور کے بہت سے معاملات و مسائل کو آسانی سے اسلامی قانون کے قریب تر لایا جا سکتا ہے، اور بہت سی برائیوں کا سد باب ہو سکتا ہے، ان کی اس رائے میں امت کے لیے جو تیسیر ہے اس پر علامہ شامی خوش ہو کر لکھتے ہیں:

فلو تعارف الناس بيع الدراهم	اگر لوگ سکے کو سکے سے گن کر بیچنے یا قرض لینے دینے

بالدراهم اذا استقر منها بالعدد	کے عادی ہو جائیں جیسا کہ اس دور میں ہے
كما في زماننا لا يكون مخالفاً	تو یہ عمل نص کے خلاف نہ ہوگا، اللہ تعالے
للنص فالله تعالى يجزى الامام	امام ابو یوسف کو تمام دنیا کی طرف سے
ابا يوسف عن اهل الزمان	جزائے خیر دے کہ انھوں نے یہ آسانی
خير الجزاء (نشر العرف ص ۱۱۸)	پیدا کی۔

امام ابو یوسف کی رائے پر بعض لوگوں نے یہ سمجھکر اعتراض کیا تھا کہ اس سے ترک نص لازم آتا ہے، اور ربو کے جواز کی بھی صورت پیدا ہوتی ہے، ان لوگوں کا جواب دیتے ہوئے علامہ شامی نے لکھا ہے کہ نص کی مخالفت نہیں ہے بلکہ موافقت ہے، اور اس نے سودی معاملات کا دروازہ کھلا نہیں ہے بلکہ بند ہو گیا ہے،

حاشالله ان يكون مراد ابی يوسف	خدا کی پناہ کہ امام ابو یوسف کی مراد
ذالك..... فليس فی اعتبار	اس سے یہ ہو....... نہیں اور
العادة المتغيرة الحادثة مخالفة	بدلنے والی عادت کے اعتبار اور لحاظ
للنص بل فيه اتباع النص	کرنے سے نص کی مخالفت نہیں ہوتی،
(نشر العرف ص ۱۱۸)	بلکہ اس سے نص کا اتباع ہوتا ہے۔
فالله تعالى يجزى الامام ابا يوسف	اللہ تعالیٰ تمام دنیا کی طرف سے امام
عن اهل هذا الزمان خير الجزاء	ابو یوسف کو جزائے خیر دے کہ انھوں نے
فلقد سد عنهم بابا عظيما	سود کے بہت بڑے دروازہ کو لوگوں
من الرباء (ص ۱۱۸)	کے لیے بند کر دیا۔

اوپر اس کی کچھ مثالیں آچکی ہیں، ایک دو مثالیں اور دیجاتی ہیں جس سے اندازہ ہوگا کہ نص خاص

سے عرف کے تصادم کی صورت میں امام ابو یوسف کی رائے پر عمل کرنے میں نص کی مخالفت نہیں ہوتی، بلکہ نص کی روح کو باقی رکھنے کے لیے اس کے اس قالب کو بدل دیا جاتا ہے جو عرف کی روشنی میں اسے دیا گیا ہے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کنواری لڑکی کے نکاح کے سلسلہ میں فرمایا ہے کہ

اذنها صماتها	اس کی خاموشی اجازت ہے۔

اس حکم کے بارے میں فقہا متفقہ طور پر یہ کہتے ہیں کہ کنواری لڑکی میں شرم و حیا زیادہ ہوتی ہے اسلیے وہ اپنی اس رضامندی کو الفاظ کے ذریعہ ظاہر کرنے کے بجائے خاموشی ہی کے ذریعہ ظاہر کرتی ہے، اور یہ شرم و حیا عام طور پر ان متوسط مسلمان گھرانوں کی لڑکیوں میں پائی جاتی ہے، جن کی تعلیم و تربیت سماجی بندھنوں کی وجہ سے یا اسلامی احساس کی وجہ سے آزادانہ ماحول میں نہیں ہوتی، اب اگر کنواری لڑکیوں کو خواہ تعلیم و تربیت کے ڈھنگ بدلنے سے خواہ سماجی بندھنوں کے ڈھیلے ہونے سے اس کے اظہار میں کوئی شرم محسوس نہ ہوتی ہو، جیسا کہ یورپین ممالک اور اونچے گھرانوں کی تعلیم و تربیت اور ان کا معاشرتی ڈھانچہ ہے، تو ایسی لڑکیوں کی خاموشی رضا نہیں سمجھی جائے گی، کیونکہ ثیبہ عورتوں کے لیے خواہ ان کی شادی نہ ہوئی ہو یہ رعایت نہیں دی گئی ہے، تو معلوم ہوا کہ اس حکم کی علت عرف معاشرہ ہے، اس لیے معاشرہ کے عرف کے بدلنے سے اس حکم کا قالب بدل جائے گا اور اس کی روح یعنی رضامندی اپنی جگہ باقی رہیگی۔

(۲) جن حکومتوں کی طرف سے ہر سال جو چاندی یا سونے کے سکے جاری ہوتے ہیں، ان کے وزن میں اگر کچھ کمی بیشی ہو جائے تو جب تک وہ حکومتیں ہم جنس سکہ کو منسوخ قرار نہیں دیتیں وہ چلتا رہتا ہے، اور اس کا تبادلہ اور ان سے خرید و فروخت تعداد کے اعتبار سے ہوتی رہتی ہے، باوجودیکہ ان کے وزن میں کچھ نہ کچھ فرق ضرور ہوتا ہے، مگر اس کو جائز قرار دیا جائے گا، اب اگر محض وزن کو سامنے رکھا جائے تو معاملہ کرتے وقت سکے کے سنہ کا ذکر بھی ضروری ہوگا کہ فلاں سنہ کے سکے کے مطابق یہ معاملہ کیا جا رہا ہے اور اگر یہ قید لگا دیجائے تو انتہائی دشواری پیش آئے گی، اور شارع کا یہ مقصود بہر حال نہیں ہو سکتا کہ

لوگ اس دشواری میں پڑیں، اس لیے امام ابو یوسف کے قول کے مطابق اس تھوڑے سے فرق کو نظر انداز کرکے عرف کے مطابق معاملہ کرلینا صحیح ہوگا، گو اس میں معصیت کا ایک پہلو ہے، لیکن عرف و ضرورت کی وجہ سے اس کی اجازت دی گئی ہے، علامہ ابن عابدین شافعی اس مسئلہ پر بحث کرکے آخر میں لکھتے ہیں:

وعلی کل فینبغی الجواز والخروج
من الاثم عند اللہ تعالے
اما بناءً علی العمل بالعرف
او للضرورة (نشر ص ۱۲۰)

ان تمام صورتوں میں بہتر یہی ہے کہ اسکو
جائز قرار دیا جائے اور خدا کے یہاں اس
معصیت سے اسکو بری سمجھا جائے، یہ اس لیے کہ عرف
یہی ہے یا اس لیے کہ ضرورت کا اقتضا ہے۔

چنانچہ خود نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک طرف گیہوں اور جو کے تبادلے کے بارے میں یہ حکم فرمایا کہ یہ تبادلہ کیل کے ذریعہ ہو، اور جب آپ سے یہ پوچھا گیا کہ پڑوسی ایک دوسرے سے روٹیاں مانگ لیا کرتے ہیں اور گن کر یا اندازہ سے واپس کردیتے ہیں تو کیا یہ بھی ربا کے حکم میں ہے، تو آپ نے فرمایا نہیں۔

لیکن یہ حکم محض سکوں کے تبادلہ تک محدود ہے، اگر کوئی شخص چاندی کے سکے سے چاندی یا سونے کے سکے سے سونا خریدنا چاہے تو اس کی اجازت نہیں ہے۔

بخلاف ما اذا باعها بالفضة
الخالصة فانه لا یجوز الا وزنًا
(نشر ص ۱۲۱)

اس کے برخلاف اگر کوئی شخص خالص چاندی
اس سے خرید لے تو یہ بغیر وزن کیے ہوئے
جائز نہیں ہو سکتا۔

یہاں اگر الضرورات تبیح المحذورات کے تحت اس کی اجازت دی گئی ہے تو دوسرے اصول کے تحت اس کی حد بھی مقرر کردی گئی ہے یعنی الضرورات تتقدر بقدرہا، ظاہر ہے کہ تبادلہ میں ایک عمومی ضرورت تھی، اور چاندی سونے کی خریداری کی ضرورت کی وہ حیثیت نہیں ہے۔

عرف اور نص عام میں تعارض | اگر کسی عام منصوص حکم اور عرف میں تعارض یا تضاد پیدا ہو جائے تو عرف

کو ترجیح دینے یا نہ دینے کی کئی صورتیں ہیں،

سب سے پہلے تو یہ دیکھنا ہوگا کہ جس وقت وہ منصوص حکم دیا گیا وہ عرف اس وقت موجود تھا یا نہیں یعنی فقہا کی زبان میں یہ عرف العرف المقارن ہے یا العرف المتاخر یا الحادث بعد النص ہے، فقہا نے پہلے عرف کی کچھ صورتوں کا اعتبار کیا ہے اور دوسرے کا نہیں، ابن نجیم لکھتے ہیں:

العرف الذی تحمل علیه الالفاظ
انما هو المقارن السابق دون
المتاخر (اشباہ ص ۷۰)

جس عرف پر الفاظ محمول کیے جاتے
ہیں وہ عرف مقارن ہے نہ کہ عرف
متاخر۔

العرف المقارن | وہ عرف جو ورود نص کے وقت موجود تھا، اس کی دو صورتیں ہیں، یہ عرف لفظی ہے یا عرف عملی،

عرف لفظی | اگر عرف لفظی ہے تو شریعت میں اس کا اعتبار کیا جائے گا، یعنی شریعت کے عام حکم کو اسی عرف کی روشنی میں سمجھا جائے گا، بشرطیکہ کوئی قرینہ عرف کی حدود سے باہر ہو جانے کا موجود نہ ہو، اگرچہ لغوی معنی عرفی معنی سے وسیع کیوں نہ ہو، گر منصوص حکم کے عرف کی تعیین عرف ہی کی روشنی میں کی جائے گی، لغت کے وسیع معنی کو نظر انداز کردیا جائے گا، کیونکہ مخاطبت کی زبان اس وقت عرف ہی ہوتی ہے، اسی لیے اسی معروف و مالوف حدود کے اندر اس معنی کو رکھا جائے گا، البتہ اگر کوئی قرینہ ایسا موجود ہو کہ شریعت کے حکم کا مفہوم اس سے زیادہ وسیع یا محدود ہے جتنا کہ معاشرہ میں رائج ہے تو پھر عرف کو نظر انداز کردیا جائیگا۔

فلو کان الشرع یقتضی الخصوص واللفظ یقتضی العموم اعتبرنا خصوص الشرع

گویا یہ حقیقت و مجاز کے قاعدہ کی ایک صورت ہے یعنی لفظ اس وقت تک اپنے حقیقی معنی پر محمول کیا جائے گا جب تک کہ مجازی معنی کے لیے کوئی قرینہ موجود نہ ہو۔ مثال کے لیے بیع، شراء، اجازت، صوم و صلوٰۃ، حج، عدت وغیرہ کے الفاظ ہیں کہ نزول قرآن کے وقت یہ الفاظ ان ہی معانی میں بولے جاتے تھے یا بولے جانے لگے

جن کو اس وقت ہم سمجھتے ہیں، اس لیے ان الفاظ سے وہی مفہوم مراد لیے جائیں گے جو اس وقت معاشرہ میں رائج تھے، خواہ لغت کے اعتبار سے ان کا مفہوم وسیع ہو یا محدود،

عرف عملی | اگر نص عام معارض عرف لفظی نہیں، بلکہ عرف عملی یا تعامل ہے تو اس کے قابل اعتبار ہونے کے سلسلے میں فقہاء کی رائیں مختلف ہیں کہ اس سے نص عام میں تخصیص پیدا ہو سکتی ہے یا نہیں۔ اگر وہ بالکل نص کے خلاف ہے تو اس بارے میں تو یہ حکم ہے کہ

التعامل بخلاف النص لا يعتبر (الاشباہ ص ۹۳)   نص کے خلاف کوئی تعامل قابل اعتبار نہیں ہے۔

لیکن جو لوگ تخصیص کیلئے اسکو قابل اعتبار سمجھتے ہیں ان کے یہاں اس میں کچھ تفصیل ہے۔

عرف عام | اگر یہ عرف عملی عرف عام ہے یعنی کسی خاص گروہ، طبقے یا کسی خاص ملک کا عرف نہیں ہے تو پھر اس عرف سے منصوص کو منسوخ نہیں کیا جا سکتا، البتہ اس سے تخصیص[1] پیدا ہو سکتی ہے، یعنی یہ سمجھا جائے گا کہ شارع نے جو عام حکم دیا ہے جو بظاہر امر متعارف کے خلاف معلوم ہوتا ہے، وہ اصلاً خلاف و معارض نہیں ہے بلکہ یہ اس حکم عام سے یہ امر متعارض خارج ہے۔

اسلامی قانون نے اس کی اجازت اس لیے دی ہے کہ جب منصوص حکم عام ہوگا تو اس صورت میں عرف کے داخل ہونے سے منصوص حکم بالکلیہ معطل نہیں ہوگا، جیسا کہ نص خاص کی صورت میں ہوتا ہے، بلکہ اس حکم عام کے بعض افراد یا بعض صورتوں تک اس کا اثر محدود ہوگا، تو گویا اس میں   نص اور عرف دونوں پر

---

[1] اصول فقہ میں تخصیص کی تعریف یہ کی گئی ہے قصر اللفظ العام علی بعض افرادہ۔ اب یہ تخصیص خواہ کسی دوسرے حکم سے معلوم ہوتی ہو، یا کوئی قوی قرینہ موجود ہو۔ مثلاً قرآن میں کہا گیا ہے احل اللہ البیع یہ حکم عام ہے، اس میں ہر طرح کی خرید و فروخت حتیٰ کہ اگر سودی معاملات ہوں تو وہ بھی جائز ہو سکتے ہیں لیکن جب حرم الربا کا لفظ قرآن نے کہہ دیا تو اب اس حکم عام کی تخصیص ہو گئی، اسی طرح نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے خرید و فروخت کے بہت سے طریقوں کو ناجائز قرار دیا تو اس سے معلوم ہو گیا کہ یہ طریقے بھی اس حکم عام سے مستثنیٰ ہیں۔

ساتھ ساتھ تعامل ہوگا، چونکہ عرف عام سے لوگوں کو ہٹانے میں بڑی دقتیں اور مشقتیں ہوتی ہیں، اس لیے انکو ساتھ ساتھ نباہنا ضروری ہے۔ ابن عابدین لکھتے ہیں:

وان لم يخالفه من كل وجه بان ورد الدليل عاماً والعرف خالفه في بعض افراده ..... فان العرف معتبراً ان كان عاماً فان العرف العام يصلح مخصصاً و يترك به القياس (نشر ص ۱۱۶)	اگر نص اور عرف میں من کل الوجوہ مخالفت نہ ہو وہ اس طور پر کہ نص کا حکم عام ہو اور اس کے بعض حصے اور افراد سے عرف کا تعارض ہو رہا ہو تو عرف معارض کا اعتبار اس وقت کیا جائے گا جب وہ عرف عام ہو، اس لیے کہ عرف نص میں تخصیص پیدا کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے اور قیاس چھوڑ دیا جاتا ہے،

اس کی مثال میں فقہا بیع استصناع کو پیش کرتے ہیں، بیع استصناع یعنی آرڈر دے کر کوئی چیز بنوانا قیاساً اس ارشاد نبوی کے مخالف معلوم ہوتا ہے جس میں آپ نے فرمایا ہے کہ جو چیز آدمی کے پاس نہ ہو اس کو نہ بیچنا چاہیے "نهى عن بيع ماليس عند الانسان"۔ تو اس حکم سے پتہ چلتا ہے کہ اگر مبیع بائع کی ملک میں بروقت موجود نہ ہو تو اسکو فروخت نہ کرنا چاہیے۔ لیکن جس وقت آپ نے یہ حکم دیا اسی وقت بیع استصناع کا عام طور پر رواج تھا، اور اب تک یہ رواج ہے اور یہ رواج کسی ایک مخصوص ملک کا نہیں ہے بلکہ ساری دنیا کا تھا اور ہے اسلیے مجتہدین نے بیع استصناع کو اسکے اس تعامل یا عرف عام کی وجہ سے جائز رکھا تو آپ کے عمومی حکم نہی میں اس سے اتنی تخصیص پیدا ہوگئی، اب گویا یہ سمجھا جائے گا کہ آپ نے نہی کے اس حکم عام سے بیع استصناع کو اسی طرح مستثنیٰ کر دیا جس طرح بیع مالیس عندہ سے بیع سلم[1] اور بیع سلف کو صراحۃً مستثنیٰ کر دیا تھا،

---

[1] بیع سلم کی تعریف یہ ہے، بیع شئی غیر معین موجل التسلیم بثمن معجل۔ اس کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ بائع کو پیشگی رقم اسلیے دیدی جاتی ہے کہ وہ مبیع کے پیدا کرنے یا حاصل کرنے میں اس سے مدد لے تعجیل الثمن فیہ ان یستعان بہ علی انتاج المبیع او جلبہ

اور قیاس جو یہ چاہتا تھا کہ اسے بھی جائز نہ کیا جائے تو عرف عام کی وجہ سے چھوڑ دیا گیا، لیکن عرف عام کے سلسلہ میں جہاں یہ شرط ہے کہ یہ عرف عرف مقارن لورود النص ہو، اسی طرح یہ شرط بھی ہے یہ عرف عرف عام ہو، اگر عرف عام نہ ہو بلکہ عرف مشترک بھی ہو تو اس کو فقہا نے رد کر دیا ہے۔

والعرف المشترک لا یصح الرجوع	عرف مشترک کیطرف بھی رجوع کرنا صحیح نہیں ہے
الیہ مع التردد (اشباہ ص ۱۳۲)	کیونکہ اس میں بھی تردد ہوتا ہے

نص عام اور عرف خاص

اگر نص عام اور عرف خاص میں تعارض ہو تو حنفی فقہاء کی رائے کے مطابق عرف خاص کا کوئی لحاظ نہیں کیا جائے گا۔ عرف عام کے ذریعہ تخصیص و تبیین کی اجازت اس لیے دی گئی ہے کہ یہ شارع کا منشا بھی ہے اور ایک ضرورت عامہ بھی ہے، لیکن عرف خاص کو وہ حیثیت حاصل نہیں ہے، اگر عرف خاص کو تخصیص و تبیین کا حق دیدیا جائے تو شرعی احکام کھیل بن جائیں گے، ایک گروہ یا ایک ملک کے عرف کی تخصیص اور تبیین ایک صورت کی متقاضی ہوگی، اور دوسرے گروہ کی کسی اور صورت کی یا عدم تخصیص کا تقاضا کرے گی، جیسا کہ اوپر ذکر آچکا ہے کہ نص عام کی تخصیص کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ شارع کے منشاء کی وضاحت ہوجائے تو یہ منصب عرف عام مقارن لورود النص کو تو دیا جا سکتا ہے لیکن عرف خاص کو نہیں دیا جا سکتا، ابن عابدین اور ابن نجیم دونوں حضرات نے اس کی وضاحت کی ہے، ابن نجیم اس مسئلہ پر بحث کرنے کے بعد لکھتے ہیں

والحاصل ان المذہب عدم	خلاصہ یہ کہ مذہب حنفی میں مفتی بہ قول یہ ہے کہ
اعتبار العرف الخاص (اشباہ ص ۱۳۴)	عرف خاص کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔

ابن عابدین لکھتے ہیں:

وان کان العرف خاصا فانہ لا	حنفی مسلک یہی ہے کہ عرف خاص کا اعتبار
یعتبر وھو المذھب (ص ۱۱۶)	نہیں کیا جائے گا۔

اس کی وجہ بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

وھذا بخلاف مالو تعامل اھل	عرف عام کے برخلاف اگر کسی ایک شہر کے لوگ
بلدۃ تفیزا الطحان فانہ لا یجوز	پسائی میں آٹا دینے کا معاملہ کرنے لگیں تو یہ جائز
ولا تکون معاملتھم معتبرۃ	نہ ہوگا اور نہ ان کے معاملہ کا کوئی اعتبار
لانا لو اعتبرنا معاملتھم کان	کیا جائیگا، اس لیے کہ اگر اس معاملہ کو ہم تسلیم
ترکا للنص اصلا وبالتعامل لا	کریں تو اس سے نص کا بالکلیہ ترک لازم آتا ہے
یجوز ترک النص اصلا وانما یجوز	اور تعامل سے اصلاً ترک جائز نہیں ہے البتہ
تخصیصہ ولکن مشائخنا لم یجوزوا	تخصیص جائز ہے، لیکن ہمارے فقہانے عرف
ھذا التخصیص لان ذالک تعامل	خاص سے نص کی تخصیص کی اجازت بھی نہیں
اھل بلدۃ واحدۃ لا یخص	دی ہے کیونکہ یہ ایک مقام کا تعامل ہے اور ایک
الاثر لان تعامل اھل بلدۃ	مقام کے تعامل سے کسی حدیث نبوی کی تخصیص نہیں
اقتضی ان یجوز التخصیص فترک	کر سکتا، اس کی وجہ یہ ہے کہ ایک مقام کے تعامل
التعامل من اھل بلدۃ اخری یمنع	کا تقاضا ہوگا کہ نص میں تخصیص کیجائے اور دوسرے
التخصیص فلا یثبت التخصیص	مقام کا تعامل اس تخصیص میں مانع بن سکتا ہے،
بالشک (نشر ص ۱۱۶)	اسلیے اس شک و شبہہ کی حالت میں تخصیص نہیں ہو سکتی،

یہ ہے عام حنفی فقہاء کا نقطۂ نظر لیکن اس میں بعض فقہائے احناف اور امام مالک اور مالکی فقہاء کا رجحان یہ ہے کہ تخصیص میں عرف عام اور عرف خاص کی تفریق کی ضرورت نہیں ہے، اس کی تفصیل یہ ہے۔

(باقی)

اسلامی فکر میں وحدۃ الوجود کا نظریہ

از

جناب حافظ غلام مرتضیٰ صاحب ایم اے، لکچرار شعبۂ عربی الہ آباد یونیورسٹی

آج سے دو سال پہلے کی بات ہے مسلم یونیورسٹی علی گڑھ میں شعبۂ دینیات کے زیر سرپرستی ایک مجلس مذاکرہ منعقد ہوئی تھی جس میں اس کم سواد کو بھی مدعو کیا گیا تھا اور کہا گیا تھا کہ اسلامی فکر میں نظریۂ وحدۃ الوجود کے داخلہ اور بعد کے ارتقا پر تاریخی حقائق کی روشنی میں اپنے خیالات کا اظہار کرے، بعد میں یہ مقالہ معارف (مارچ ۱۹۶۰ء) میں شائع ہوا۔ جولائی، اگست اور اکتوبر کے معارف میں ہوگی کے ایک مولوی صاحب نے بزعم خود اس کا ابطال فرمایا ہے کیونکہ ان کے خیال میں

"مسئلہ وحدۃ الوجود کی جس شدت سے مخالفت کی گئی یہ مسئلہ اسی قدر واقع اور حق کے مطابق ہے بلکہ دین واسلام کی حقیقی روح اسی میں مضمر ہے۔"

یہ اور اعتراض برا ماننے کی چیز نہیں ہے بلکہ علم وادب کی ترقی کے لیے بڑی ضروری ہے، بشرطیکہ مقصد احقاق حق ہو، نکتہ چینی اور حرف گیری نہ ہو، اس کے لیے نقاد کے پاس علم وفضل کے ساتھ سکون و وقار ہونا شرط ہے، نیز اس میں اتنی رواداری ضرور ہونی چاہیے کہ اپنی رائے کے خلاف دوسروں کی رائے کو ٹھنڈے دل سے سن سکے، اس کے مقصد کو سمجھ سکے اور اس کے دلائل وشواہد کا تجزیہ کرکے ان کی تصحیح یا تغلیط کے لیے مبرہن استدلال کر سکے۔ مگر میں اسے اپنی بدقسمتی سمجھتا ہوں کہ فاضل معترض نے نہ تو میرے مقصد کو سمجھنے کی کوشش کی اور نہ میرے استدلال واستشہاد ہی کو درخور اعتنا سمجھا۔

عرض یہ ہے کہ یہ کوئی شرعی مسئلہ تو نہ تھا جس پر ہر مفتی کو فتویٰ دینا ضروری ہو اور اگر فتویٰ نہ دے تو کتمانِ حق کی وعید کا مستوجب ہو، مسئلۂ وحدۃ الوجود ہو یا اور کوئی مسئلہ اس کی دو حیثیتیں ہوتی ہیں، شرعی اور علمی، اسکی شرعی حیثیت متعین کرنے کا منصب فقہائے کرام کا ہے جس کے لیے وہ کتاب وسنت سے استشہاد واستدلال کے لیے مکلف و مامور ہیں، علمی حیثیت سے گفتگو کرنے کے لیے یہ پابندی نہیں ہے، اس عاجز نے مسئلۂ وحدۃ الوجود کو محض علمی اور تاریخی حیثیت سے پیش کیا تھا، اس انداز فکر سے اختلاف بھی کیا جا سکتا ہے اور مقالہ نگار کو اپنے موقفِ اول سے رجوع کرنے کے لیے اس کی کوتاہی مطالعہ یا سوء استدلال کی نشاندہی بھی کی جا سکتی ہے، مسائل علمیہ ذوق طبعی کے تابع نہیں ہوا کرتے کہ چونکہ میں چائے کو لسی بنا کر پینا پسند کرتا ہوں اس لیے چائے میں شکر اور دودھ کا زیادہ ہونا اصول چائے سازی کی شرط اولین ہے یا چونکہ میں ایک کسیلا جوشاندہ پینا منہ صاف کرنے کے لیے زیادہ پسند کرتا ہوں، اس لیے چائے میں شکر اور دودھ کی آمیزش اصول چائے سازی کے خلاف ہے، مسئلۂ وحدۃ الوجود ہو یا اور کوئی علمی مسئلہ آپ کو اس کی تائید یا تردید میں علمی اور تاریخی دلائل و شواہد دینے ہوں گے، اب وہ زمانے گئے جبکہ عوام واعظین کے دعویٰ بلا دلیل سے مرعوب یا ان کی شیریں مقالی سے مسحور ہو جاتے تھے، اب تو ہر جانب سے هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين کا مطالبہ ہے۔ دنیا چرب زبانی اور سحر بیانی سے متاثر نہیں ہونے کی۔ اب تو منطقیت اور معقولیت کی قدر ہے،

فاضل معترض نے اپنی تنقید کا افتتاح کرتے ہوئے لکھا ہے:

"مسئلہ جتنا نازک اور دقیق ہے اور جس توجہ کا مستحق ہے مضمون نگار نے اتنی توجہ نہیں کی ہے اس مضمون سے بعض غلط فہمیوں کے پھیلنے کا اندیشہ ہے۔ اس لیے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اسکے متعلق کچھ خیالات پیش کر دیے جائیں۔"

اس مسئلہ کی اور اسی طرح اور بہت سے مسائل کی دقت ونزاکت مسلّم لیکن جیسا کہ اوپر عرض کر چکا ہوں دقیق اور نازک مسائل اہل اسلام کے نقطۂ نظر سے دو بڑی قسموں میں منقسم ہیں، بعض مسائل خالص شرعی ہیں،

جیسے مسئلۂ جبر و اختیار، اسی لیے شارع علیہ السلام نے ان میں غور و خوض کو ممنوع قرار دیا ہے، یا مثلاً مشاجرات صحابہ جس کے اندر علما و محققین نے بحث و نظر سے منع فرمایا ہے، لیکن بعض مسائل خالص علمی ہیں، جیسے ایٹمی توانائی یا حقیقت نور و برق کے طبیعیاتی و سائنسی مسائل جن میں مختلف ماہرین طبیعیات کے متضاد مواقف ہیں اور ایک موقف کے پیرو دوسرے موقف کے مقلدین پر غلط فہمی پھیلانے کا الزام نہیں لگاتے، اس لیے بنیادی مسئلہ ایک مسلمان کے نقطۂ نظر سے شرعی اور دنیوی کی تدقیق و تفریق کا ہے، اس لیے اگر فاضل معترض کو غریب مقالہ نگار پر غلط فہمی پھیلانے ہی کا الزام تھوپنا تھا تو پہلے یہ طے کر لیتے کہ یہ مسئلہ شرعی ہے یا علمی، حالانکہ اس صورت میں بھی میرا موقف واضح تھا، میں نے جو کچھ عرض کیا تھا، اس اصول کے تحت عرض کیا تھا کہ یہ مسئلہ علمی بلکہ تاریخی ہے اور اسی لیے میں نے قدیم زمانہ سے لیکر حضرت مجدد الف ثانی تک اس کا تاریخی ارتقا بیان کیا تھا، لیکن اگر فاضل معترض کی نظر میں یہ مسئلہ خالص شرعی ہے تو ان کا فرض تھا اس کے حق و ناحق ہونے کے سوال کو کتاب اللہ اور سنت رسول کی روشنی میں حل کرتے، اور اگر ایسا نہیں ہے جیسا کہ عامہ فقہا و محدثین اور علما و متکلمین کے نزدیک بھی نہیں ہے تو جو کچھ میں نے عرض کیا تھا اس پر تنقید فرماتے۔ ہو سکتا ہے کہ میرا استدلال غلط ہو، میں نے غلط حوالے دیے ہوں یا شواہد کے نقل کرنے میں مجھ سے کوتاہی ہوئی ہو۔ ایسی صورت میں فاضل معترض کو ان مسامحات کی نشاندہی کرنی تھی، اس کے بعد اس کا فیصلہ قارئین کرام کرتے کہ مسئلہ جس توجہ کا مستحق ہے غریب مضمون نگار نے اس پر اتنی توجہ نہیں کی یا اس کی عرضداشت پر فاضل معترض نے توجہ نہیں کی۔

میری عرضداشت واضح ہے کہ وحدۃ الوجود کا نظریہ ایک مختصر تاریخی ارتقا ہے اور بس، ذیل میں اس کا تجزیہ کیا جاتا ہے، سولہ صفحہ کا یہ مختصر خاکہ جو معارف میں شائع ہوا تھا، پانچ منازل پر مشتمل ہے

(ا) یونانی فکر میں وحدۃ الوجود (ب) اسلامی فکر میں وحدۃ الوجود کا داخلہ شروع سے محی الدین ابن عربی تک (ج) وحدۃ الوجود کے قائلین و ناقدین (د) ہندوستان میں وحدۃ الوجود کے نظریہ کا ارتقا (ہ) نگاہ باز گشت

اس کی تفصیل یہ ہے

پہلا عنوان یونانی فکر میں وحدۃ الوجود صفحہ ۱۶۵ سطر ۴ سے صفحہ ۱۶۸ سطر ۱ تک پھیلا ہوا ہے،

دوسرے عنوان کے ذیلی عنوانات حسب ذیل ہیں:۔

۱۔ اسلامی فکر میں وحدۃ الوجود کا داخلہ (ص ۱۶۸ پر س ۲ سے س ۴ تک) نیز (ص ۱۷۱ س ۱۹ سے ص ۱۷۲ س ۶ تک)

۲۔ صوفیائے کرام میں وحدۃ الوجود کے قائلین (۱۶۹ پر س ۴ سے س ۹ تک)

۳۔ منصور حلاج کے متعلق اختلاف (ص ۱۶۹ س ۱۰ سے ص ۱۷۰ س ۱۰ تک) نیز ص ۱۷۱ پر س ۹ سے س ۱۳ تک)

۴۔ حلمانیہ اور کشف المحجوب کی عدم تصریح (ص ۱۷۰ پر س ۱۱ سے س ۱۴ تک)

۵۔ حلمانیہ کی تحقیق (ص ۱۷۰ س ۱۵ سے ص ۱۷۱ س ۸ تک)

۶۔ ابن سینا سے ابن عربی تک (ص ۱۷۲ پر س ۷ سے س ۱۴ تک)

تیسرے عنوان کے ذیلی عنوانات حسب ذیل ہیں:۔

۱۔ وحدۃ الوجود کا علمبردار شیخ اکبر (ص ۱۶۸ س ۵ سے ص ۱۶۹ س ۳ تک نیز ص ۱۷۱ پر س ۱۴ سے س ۱۸ تک)

۲۔ صوفیہ کے نزدیک وحدۃ الوجود کی تعبیر اور وجود مطلق (ص ۱۷۵ س ۱۸ سے ص ۱۷۶ س ۴ تک)

۳۔ علمائے کرام کی مخالفت (ص ۱۷۲ س ۱۵ سے ص ۱۷۳ س ۱ تک)

۴۔ علامہ تفتازانی کا اعتراض (ص ۱۷۳ س ۲ سے ص ۱۷۴ س ۲ تک)

۵۔ امام ابن تیمیہ کا اعتراض (ص ۱۷۴ س ۲ سے ص ۱۷۵ س ۱۷ تک)

۶۔ نظریہ وحدۃ الوجود کی اہمیت و وقت (ص ۱۷۶ پر س ۵ سے س ۱۱ تک)

۷۔ ابن عربی کی مدافعت (ص ۱۷۶، س۱۲ سے ص ۱۷۷، س۱۳ تک)

چوتھے عنوان کے ذیلی عنوانات یہ ہیں:۔

۱۔ ہندوستان میں وحدة الوجود کا داخلہ اور عراقی دور (ص ۱۷۷، پر س۱۴ سے س۱۸ تک)

۲۔ شیخ منیریؒ اور وحدة الوجود کی مخالفت (ص ۱۷۷، س۱۹ سے ص ۱۷۹، س۱۴ تک)

۳۔ حضرت مجدد الف ثانیؒ اور وحدة الوجود کی مخالفت (ص ۱۷۹ پر س۱۵ سے س۱۶ تک)

پانچویں عنوان کے ذیل میں نگاہ بازگشت (ص ۱۷۹، س۱۸ سے ص ۱۸۰ س۱۰ تک) ہے۔

اور حرف آخر (ص ۱۸۰ پر س۱۱ سے س۱۸ تک) ہے۔

اب قارئین کرام خود ہی اندازہ فرما سکتے ہیں کہ فاضل معترض نے ان میں سے کس عنوان یا ذیلی عنوان پر تنقید یا تردید کی ہے۔ یہ بھی واضح رہے کہ یہ نکتہ چینی کسی عام شخص نے نہیں کی بلکہ ایسے بزرگ نے فرمائی ہے جو فاضل دیوبند ہیں، اور ایک عربی مدرسہ کی صدر مدرسی پر فائز ہیں، اس لیے میں بجا طور پر توقع رکھتا تھا کہ وہ میری تنقید یا تردید میں آداب بحث و نظر کے ان مبادی ہی کو ملحوظ رکھیں گے جو ایک فاضل درس نظامی سے جس نے رشیدیہ یا کم از کم قطبی و سلم ہی پڑھی ہوں، ضرور متوقع ہے۔ فرض کیجیے جو کچھ مولوی عبد الحئی صاحب نے فرمایا ہے اگر وہ صحیح ہے تو سوال یہ ہے کہ اس تقریب پر خامہ فرسائی کے لیے اس غریب کی معروضات کو موضوع تغلیط و تضحیک بنانے کے لیے کیوں انتخاب کیا، کیا خود انھیں اپنے "افادات گرامی" کو بغیر اس کم سواد کے تحمیق و تردید کا سہارا لیے پیش کرنے پر اعتماد نہیں تھا، وہ بڑے شوق سے ایک نہیں دس مستقل مضمون وحدة الوجود پر مرتب فرماتے، مگر کیا وہ بغیر اس عاجز کو کانٹوں میں گھسیٹے ایسا نہیں کر سکتے تھے اور اگر انھیں کسی بھی وجہ سے میری نکتہ چینی ہی منظور تھی تو پھر میری معروضات کا تجزیہ کر کے میری تصحیح فرماتے تو یا میں شکریہ کے ساتھ ان کی اصلاح قبول کر لیتا اور اپنے موقف سے رجوع کر لیتا یا اپنی پوزیشن واضح کرتا اور اپنے موقف کی تائید میں مزید دلائل پیش کرتا۔

فاضل معترض نے مجھ پر غلط فہمی پھیلانے کا الزام لگایا مگر میری بدقسمتی کہ اس جرم کی تائید میں کوئی

مثال پیش نہیں کی، صرف اتنا ہی فرمایا:

"اس لیے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس کے متعلق کچھ خیالات پیش کر دیے جائیں

۱۔ اول بات تو یہ ہے ......"

دنیا جانتی ہے کہ "اول" ایک امر اضافی ہے جو ثانی بلکہ ثالث و رابع وغیرہ کا مقتضی ہے، بغیر ثانی کے ذکر کے "اول" محض مہمل ہے۔ مگر قارئین کرام دیکھیں گے کہ تئیس صفحات کی تین قسطوں میں فاضل معترض نے کہیں بھی "۲۔ دوم بات یہ ہے" کا ذکر نہیں کیا۔ اور یہ نکتہ چینی پہلے تو اس ادعا پر ختم کی کہ

"حقیقت یہ ہے کہ مسئلہ وحدة الوجود کی جس شدت سے مخالفت کی گئی، یہ مسئلہ اسی قدر واقع اور حق کے مطابق ہے بلکہ دین و اسلام کی حقیقی روح اسی میں مضمر ہے،

اور آخر کار یہ فرما کر پہلو تہی کی کوشش کی کہ

"وحدة الوجود کا مسئلہ اپنی دقت و نزاکت کی بنا پر عوام کا کیا ذکر خواص کے لیے بھی بڑے غور و فکر اور احتیاط کا محتاج ہے، اس کو عوامی بنانا فتنہ کا دروازہ کھولنا ہے۔"

قارئین کرام یہ نہ سمجھیں کہ میں کوئی لفظی گرفت کر رہا ہوں، بات اس سے زیادہ ہے، فاضل معترض کو اپنے دلائل کی بے مائگی کا پہلے ہی سے احساس تھا لیکن انھوں نے اسے چھپانے کے لیے قصداً "کچھ خیالات" بصیغہ جمع ارشاد فرما کر مزید تاکید کے لیے اسے "اول بات تو یہ ہے" سے موکد کر دیا۔ لیکن یہ لفظی ہتھکنڈے ایک علمی مباحثہ کے لیے بڑی گری ہوئی چیزیں ہیں،

اب ذرا اس "اول بات" کی حقیقت ملاحظہ فرمایئے۔ فاضل معترض نے میری کوتاہی مطالعہ کی (جس کا مجھے بہمہ وجوہ اعتراف ہے) دلیل میں فرماتے ہیں:

"فاضل مضمون نگار نے وحدة الوجود اور وحدة الموجود کے فرق کو قطعی نظر انداز اور وحدة الوجود، وحدة الموجود، وحدة الشہود اور واجب الوجود جیسے مختلف مسائل کو خلط ملط

کر دیا جس کی بنا پر نہ صرف مسئلہ کی تحقیق نہ ہو سکی بلکہ اس سے گمراہ کن نتائج پیدا ہو گئے۔"

میری یو ضداشت (مشمولہ معارف مارچ ۱۹۶۰ء) قارئین کرام نے پڑھی ہو گی، اس کا خاکہ اوپر دے چکا ہوں۔ میرا موضوع محض وحدۃ الوجود کے تاریخی ارتقار کو قدیم یونانی فلسفہ سے لیکر مجدد الف ثانی کے زمانہ تک جبکہ انھوں نے اسے کفر و الحاد سے تعبیر کیا، پیش کرنا تھا، میں بڑا شکر گذار ہوں گا کہ اگر فاضل معترض یہ بتا دیں کہ ان خود ساختہ فروق کو نظر انداز کرنے یا چھپانے کا جرم مجھ سے کس مبحث یا ذیلی مبحث میں سرزد ہوا ہے، لیکن اگر کسی مبحث یا ذیلی مبحث میں اس کی کہیں گنجایش ہی نہیں تھی تو پھر میرا فرض تھا کہ میں اس قسم کے غیر متعلقہ مسائل سے تعرض نہ کروں اور اس طرح خود کو موضوعِ بحث سے منحرف ہونے کے اصولی جرم سے بچاؤں۔

ہاں اگر وحدۃ الوجود اور وحدۃ الموجود کی تفریق و تدقیق یونانی فلسفہ کے آغاز سے لیکر مجدد الف ثانیؒ تک کسی اسلامی حتی کہ غیر اسلامی مفکر نے کی ہو تو بیشک میں اس کوتاہی بیان کیلیے تقصیر وار ہوں، اس لیے سوال یہ ہے کہ یہ خود ساختہ وحدۃ الوجود اور وحدۃ الموجود کی تفریق مجدد الف ثانی سے پہلے کسی اسلامی یا غیر اسلامی مفکر کے یہاں پائی جاتی ہے یا نہیں، اگر پائی جاتی ہے تو فاضل معترض اس کی نشاندہی فرمائیں اور اگر نہیں پائی جاتی تو آخر اس خلط مبحث سے اہل اسلام کو گمراہ کرنے کے سوا اور کیا فائدہ ہے۔

بہرحال میں بڑا شکر گزار ہوں گا اگر فاضل معترض مجدد الف ثانیؒ یا ان کے متقدمین کے یہاں اس تفریق کا واضح حوالہ دیں، میں بھی فاضل معترض سے یہ پوچھنے کا حق رکھتا ہوں جس طرح انھوں نے مجھ سے مطالبہ کیا ہے:۔

"کیا حافظ صاحب کے نزدیک اثبات وحدۃ الوجود کے لیے وجود مطلق کے لفظی گورکھ دھندے کے علاوہ دوسرے دلائل و براہین قائم ہی نہیں ہو سکتے۔"

اب کوئی بتلاؤ کہ ہم بتلائیں کیا۔ اگر غریب حافظ کے نزدیک دوسرے دلائل اور براہین قائم ہی ہو سکتے تو وہ ان سے تعرض نہ کرتا۔ اصول بحث و نظر کی رو سے یہ مطالبہ قطعاً غیر معقول ہے، یہ خود فاضل معترض کا فرض تھا کہ اگر وجود مطلق کے علاوہ اثبات وحدۃ الوجود کے لیے دوسرے دلائل و براہین قائم ہو سکتے ہیں تو وہ انھیں پیش کرتے تاکہ دیکھا جاتا کہ وہ کہاں تک درخور تسلیم و قبول ہیں۔

رہی کشتی اور کشتی نشین کی حرکت کی مثال اور اس پر وحدۃ الوجود کا قیاس تو یہ انتہائی مایوس کن ہے، اگر کسی شاعر شیوہ زبان یا واعظ شیریں بیان کے قلم سے یہ حسن تعلیل دیکھنے میں آتی تو زیادہ حیرت نہ ہوتی، لیکن ایک ایسے فاضل کی زبان قلم سے جس کے متعلق یہی سمجھا جاتا ہے کہ وہ علوم عقلیہ و نقلیہ کے متبحر ہوں گے، اس قسم کی مثال اور اس پر اعتماد بلکہ اصرار حد درجہ تعجب خیز ہے، غالباً ایک مسند درس و تدریس کے صدر نشین کو یہ بتلانے کی ضرورت نہیں ہے کہ قیاس (قیاس تمثیلی) منطقیوں کے نزدیک صرف مفید ظن ہی ہوا کرتا ہے نہ کہ مفید یقین، جیسا کہ حمد اللہ میں ہے:۔

"التمثیل ..... یفید الظنّ" [حمد اللہ ص ۲۱۷ - ۲۱۸]

فقہا کے نزدیک بھی وہ عموماً ظنی ہی ہوتا ہے، جیسا کہ نور الانوار میں ہے:۔

"الاصول الاول[1] قطعیۃ والقیاس ظنی" [نور الانوار ص ۷]

ہاں اگر علت جامعہ منصوص ہو تو البتہ قطعی ہوتا ہے، چنانچہ نور الانوار میں آگے چل کر لکھا ہے:۔

"والقیاس بعلۃ منصوصۃ قطعیٌ" [ایضاً ص ۷]

جیسا کہ میں عرض کر چکا ہوں میری نیازمندانہ التماس یہی ہے کہ فاضل معترض حضرت مجدد الف ثانیؒ یا ان کے متقدمین کے یہاں اس تدقیق کا حوالہ دیں۔ بات محض اتنی ہی نہیں ہے کہ چونکہ متقدمین نے وحدۃ الوجود کی مدافعت میں وحدۃ الوجود اور وحدۃ الموجود کی تدقیق نہیں کی تھی، لہٰذا متاخرین کو اس جدت آفرینی کا حق نہیں ہے بلکہ بات اس سے کہیں زیادہ ہے، محض اتنا ہی فرق کر لینا کافی نہیں ہے کہ قدما، متاخرین

[1] ان اصول سے مراد کتاب، سنت اور اجماع ہے۔

سے افضل نہیں ہو سکتے، لہذا متاخرین متقدمین کی تحقیقات و تدقیقات پر اصلاح و اضافہ کر سکتے ہیں، بلکہ اس کی بھی جستجو ضروری ہے کہ متقدمین سے یہ چوک غیر شعوری طور پر ہوئی یا اس تدقیق میں بذات خود یہ صلاحیت ہی نہ تھی کہ ان کی منطقی تفکیر کو مطمئن کر دیتی،

اس کے لیے ہمیں خود اس جدید تدقیق پر ایک نظر ڈالنی ہوگی۔ فاضل معترض نے وحدۃ الوجود اور وحدۃ الموجود کی تدقیق پر بہت زیادہ زور دیا ہے کہ یہ دونوں بالکل جداگانہ چیزیں ہیں، سوال یہ ہے کہ کیا وحدۃ الوجود اور وحدۃ الموجود محض اس بنا پر دو مختلف چیزیں ہیں کہ دونوں ترکیبوں میں مضاف الیہ مختلف ہیں یا اور کوئی وجہ ہے، بصورت ثانی ان وجوہ کو بیان کیا جائے تاکہ ان پر غور کیا جا سکے. بصورت اول سوال یہ ہے کہ کیا وجود اور موجود مختلف ہیں، بصورت اثبات یہ کہنا فطری ہے کہ "وجود موجود نہیں ہے"۔ اور چونکہ تمام مفاہیم یا موجود ہیں یا معدوم، اس لیے کہا جائے گا کہ "وجود معدوم ہے"۔ اس صورت میں دنیا کی کسی شے کو موجود سمجھنے کا حق نہیں رہتا، کیونکہ ہر موجود شے وجود سے متصف ہے، جو معدوم ہے، واضح رہے کہ وجود اور عدم کے مابین تیسری شق کا دعویٰ منطق اور عقل سلیم دونوں کے نزدیک ناقابلِ قبول ہے، اور معتزلہ میں سے جن لوگوں نے "حال" کا مفروضہ تراشا ہے ان کی یہ جدت آفرینی کوہ کندن و کاہ برآوردن سے زیادہ نہیں ہے۔

ممکن ہے کہا جائے کہ وجود اور موجود میں ایجاب و سلب کی نسبت تو نہیں ہے، محض مغایرت ہے، مثلاً دونوں میں صفت و موصوف کی نسبت ہے تو اس صورت میں بھی اس صفت کے لیے کہا جائیگا کہ وہ بذات خود موجود ہے یا معدوم۔ اگر معدوم ہے تو ایک امر معدوم سے اتصاف کیا معنی۔ بالفاظ دیگر موجود صفت وجود سے عاری ہے یا حالت وجود سے محروم ہے یعنی "موجود" موجود ہوتے ہوئے بھی معدوم ہے، اس سے بڑھ کر قول بالمحال کیا ہو سکتا ہے، اور اگر وہ موجود صفت وجود سے متصف ہے تو پھر یہ دوسری صفت وجود کسی تیسری صفت وجود سے متصف ہوگی اور تیسری صفت وجود چوتھی صفت وجود سے متصف ہوگی اور

اس طرح ایک شے وجودات لامتناہیہ سے متصف ہوگی۔ اسے یوں بھی کہہ لیجیے کہ ایک شے کے ایک سے زیادہ وجود ہوں گے اور اس قسم کے لوازم بالبداہت باطل ہیں، چنانچہ میر باقر داماد نے الافق المبین میں لکھا ہے:-

لیس للوجود حقیقة الا نفس	حقیقت وجود بجز نفس موجودیت اور صیرورت
الموجودية بالمعنى المصدرى	مصدری کے (یعنی ماہیت کا ظرف خارج یا ذہن
اى صيرورة نفس الماهية فى	یا نفس الامر میں ہونا) کوئی ایسا امر نہیں ہے جو
ظرف ما، لا معنى ما ينضم الى	ذات شے سے منضم یا منتزع ہو اس طرح سے کہ
الماهية او ما ينتزع منها فيجعل	موجودیت مصدری کی صحت انتزاع اور مفہوم
مناطا لصحة انتزاع الموجودية	موجود کے حمل کا سبب ہو، پس امر محقق یہی ہے
وحمل مفهوم الموجود۔ فلعل	کہ ظرف وجود میں (مثل اعیان یا اذہان و نفس الامر)
المتحقق انه ليس فى ظرف	بجز نفس ماہیت کے کوئی شے دیگر نہیں ہے،
الوجود الا نفس الماهية۔ ثم	بلکہ عقل ایک طرح کی تحلیل کے ذریعہ ماہیت
العقل بضرب من التحليل	موجودات سے موجودیت اور صیرورت
ينتزع معنى الموجودية و	مصدری کے معنی کا انتزاع کرکے اس پر اس
الصيرورة المصدرية	طرح محمول کرتی ہے کہ مصداق حمل اور مطابق
ويصفها ويحمل عليها على ان	حکم (یعنی محکوم علیہ) اس ظرف کے اعتبار سے
مصداق الحمل ومطابق الحكم	نفس ماہیت ہی ہوتی ہے نہ کوئی ایسا امر
هو نفس الماهية بحسب ذلك	جو ماہیت سے منضم یا منتزع ہو۔
الظرف لا امر زائد يقوم بها فيصحح الحمل	

یہی وجہ تھی کہ وحدۃ الوجود کے بڑے بڑے علمبرداروں نے کفر و الحاد کے الزام سنے مگر اس تدقیق کو اپنی مدافعت کے لیے لائق اعتنا نہ سمجھا کیونکہ وہ جانتے تھے کہ یہ تدقیق اِنَّ اَوْهَنَ الْبُيُوتِ لَبَيْتُ الْعَنْكَبُوتِ کا مصداق ہے۔

لیکن غالباً فاضل معترض کی یہ تدقیق بھی کوہ کندن وکاہ برآوردن ہی رہی کیونکہ حسب تصریح "جمال قاسمی" وحدۃ الوجود کے بارے میں اس کے قائلین کے دو گروہ ہیں، کچھ لوگ وحدۃ الوجود بول کر وحدانیت صفت وجود مراد لیتے ہیں لیکن "اہل حال وحدۃ الوجود بولتے ہیں اور وحدۃ الموجودات مراد لیتے ہیں۔" اور ظاہر ہے کہ اہل حال کا مصداق اساطین صوفیاے کرام کے علاوہ اور کون ہو سکتا ہے، ورنہ کیا شیخ اکبر محض اہل قال تھے۔ غالباً میرا تنبہ غلط نہیں ہے، خود شیخ اکبر نے اس کی صراحت کی ہے، اور اس انداز میں کی ہے جس میں کسی تاویل کی گنجایش باقی نہیں رہتی، مثلاً

"فسبحان من اظهر الاشياء وهو عينها (الفتوحات المكيه، ج ۲ ص ۴۵۹)

اس تصریح کو کسی طرح بھی وحدانیت صفت وجود کا مصداق نہیں بنایا جا سکتا اور غالباً وحدت موجودات کی اس سے زیادہ موکد و مصرح مثال نہ مل سکے گی۔ اس صورت میں "جن لوگوں نے شیخ اکبر کی طرف وحدۃ الوجود کو منسوب کیا ہے" تو کیا انھوں نے "عناداً" ایسا کیا ہے یا شیخ کے کلام کو سمجھے بغیر انکی طرف اس نظریے کو منسوب کر دیا۔" جیسا کہ فاضل معترض کا دعویٰ ہے، یا پھر دیانت داری کے ساتھ شیخ اکبر کے کلام میں وحدت موجودات کی صراحت دیکھنے کے بعد ایسا کیا ہے۔

اس عاجز کا مقالہ محض تاریخی تھا، فقہی نہیں تھا، اور نہ کسی پر اسلام و کفر کا فتویٰ لگانے کے لیے تھا، نہ یہ جسارت ہی اس عاجز کے تصور میں آ سکتی ہے، فاضل معترض نے البتہ اکابر صوفیاے کرام کی تکفیر کے لیے صغریٰ و کبریٰ فراہم کر دیے۔

صغریٰ یہ کہ "اہل حال وحدۃ الوجود بولتے ہیں اور وحدۃ الموجودات مراد لیتے ہیں۔" اور کبریٰ

یہ کہ "قائلین وحدۃ الوجود کا وہ گروہ جو وحدۃ الوجود بول کر وحدۃ الموجود مراد لیتا ہے اس کے کفر و الحاد میں کوئی شبہ نہیں، تمام اہل اسلام ان کے کفر پر متفق ہیں۔"[۱]

فاضل معترض کی یہ معذرت کہ

"شیخ اکبر وغیرہم موجودات عالم کو مظاہر حق مانتے ہیں نہ کہ عین حق۔"

یا تو انھوں نے تعنتاً تراشی ہے یا پھر شیخ اکبر کی تصانیف کا بالاستیعاب مطالعہ نہیں کیا ہے ورنہ سبحان من اظهر الاشياء وهو عينها پڑھنے کے بعد وہ یہ جملے لکھنے کی جرأت نہ کرتے۔

فاضل معترض نے اپنی تنقید کی تیسری قسط میں ایک ضمنی مسئلہ کو بہت زیادہ اہمیت دی ہے، وہ ہے رویت باری فی الدنیا کا مسئلہ۔ راقم نے ابن عربیؒ کے ذکر میں امام ابن تیمیہ کا ایک اقتباس نقل کیا تھا، جس کا ترجمہ حسب ذیل ہے:

"اہل وحدت جو وحدۃ الوجود کے قائل ہیں مثلاً ابن عربی، ابن سبعین اور ابن فارض کے اصحاب۔ ان کا دعویٰ ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کا ہمیشہ مشاہدہ کرتے رہتے ہیں کیونکہ ان کے نزدیک اس کا مشاہدہ دنیا اور آخرت میں ایک ہی طریقہ پر ہوتا ہے۔"

قبل اس کے کہ میں اس مسئلہ پر اظہار خیال کروں فاضل معترض کا یہ قول ناظرین کرام کے سامنے پیش کرتا ہوں:

"حافظ صاحب نے اپنے مضمون میں انھیں دو بزرگوں (یعنی ابن عربیؒ اور عبد القدوس گنگوہیؒ) کو نشانہ بنایا تھا، اس لیے انھیں کی عبارتوں سے اس کی تردید کر دی گئی۔"

حالانکہ مذکورہ بالا اقتباس میں حضرت عبد القدوس گنگوہیؒ کا کہیں نام بھی نہیں۔ عبد القدوس گنگوہیؒ کی طرف رویت باری فی الدنیا کی نسبت کا الزام میرے سر بالکل غلط اور بے بنیاد ہے، اور اس ضمن میں حضرت

---

[۱] اسی طرح دوسری جگہ فرماتے ہیں: "حضرت مجدد الف ثانی قدس سرہ وغیرہ نے جس کو کفر و الحاد سے تعبیر کیا ہے وہ یہی وحدۃ الموجود کا نظریہ ہے، اور اس نظریہ کے ابطال میں تمام اہل اسلام متفق ہیں۔"

گنگوہیؒ کا خواہ مخواہ ذکر کرنا فتنۂ خوابیدہ کو ہوا دینا ہے۔ میری کیا مجال ہے کہ کسی عالم یا بزرگ کو نشانہ بناؤں۔ میں نے تو محض امام ابن تیمیہ کی عبارت بلا کم و کاست نقل کر دی تھی۔ امام ابن تیمیہ کا علوم شرعیہ میں بڑا درجہ ہے، ان کا شمار مجددین امت میں ہوتا ہے، آج کے علماء ان کی خوشہ چینی تو کر سکتے ہیں، ان کی تردید نہیں کر سکتے۔ ان کی جلالت شان سے متعلق ابن شاکر الکتبی نے علامہ ذہبی کا حسب ذیل قول نقل کیا ہے:

کان غایۃ فی الذکاء وفی سرعۃ الادراک، رأساً فی معرفۃ الکتاب والسنۃ والاختلاف، بحراً فی النقلیات۔ ھو فی زمانہ فرید عصرہ علماً وزھداً وشجاعۃ وسخاءً وامراً بالمعروف ونہیاً عن المنکر وکثرۃ تصانیف الی ان قال فان ذکر التفسیر فھو حامل لوائہ وان عد الفقہاء فھو مجتہدھم المطلق وان حضر الحفاظ نطق وخرسوا ...... وھو اعظم من ان تصفہ کلمی او تبینہ اشارۃ قلمی فان سیرتہ وعلومہ ومعارفہ ومحنتہ وتنقلاتہ تحتمل ان توضع فی مجلدتین [فوات الوفیات جلد اول ص۳۵]

اسی طرح شیخ عماد الدین الواسطی فرماتے ہیں:-

ھو شیخنا السید امام الائمۃ الھمام محی السنۃ وقامع البدعۃ ناصر الحدیث...... انموذج الخلفاء الراشدین والائمۃ المھدیین [ایضاً ص ۳۸]

شیخ علم الدین نے اپنی معجم الشیوخ میں فرمایا ہے:-

الشیخ تقی الدین ابو العباس الامام المجمع علی فضیلتہ ونبلہ ودینہ قرأ الفقہ وبرع فی العربیۃ والاصول ومھر فی علم التفسیر والحدیث وکان اماماً لا یلحق غبارہ فی کل شئ وبلغ رتبۃ الاجتہاد واجتمعت

فیہ شروط المجتہدین [ایضاً ص ۳۷]

اس مسئلہ کو طول دینا اول تو غلط بحث ہے جس کا نفس مسئلہ (وحدۃ الوجود) سے کوئی تعلق نہیں، دوسرے قرائن اس بات کے موید ہیں کہ حافظ ابن تیمیہ کا یہ تعقب عناد یا ناواقفیت کی وجہ سے نہیں تھا۔ بلکہ انھوں نے قائلین وحدۃ الوجود کے کلام میں اس قسم کے زندقہ کے جراثیم دیکھے ہونگے تبھی اسے نقل کیا ہے، ورنہ ایک ایسا شخص جس کی ثقاہت اور دیانتداری پر عامۂ اہل اسلام کا اتفاق ہو اس قسم کی غیر ذمہ دارانہ حرکت کا مرتکب نہیں ہو سکتا تھا۔

چونکہ حافظ ابن تیمیہ کا زمانہ ابن عربیؒ سے بہت قریب تھا اس لیے یقیناً ابن عربی کے متعلق ان کا قول بہ نسبت بعد کے علماء کے زیادہ وقیع اور مستند ہونا چاہیے، کیونکہ ان کے پیش نظر ابن عربی کی وہ تصانیف بھی رہی ہوں گی جو آج دستبرد حوادث کا شکار ہو گئیں اور جو موجود بھی ہیں ان میں یہ نہیں کہا جا سکتا کہ کس حد تک تحریف کر دی گئی، جب آج اس گئے گزرے زمانے میں بھی رویت باری فی الدنیا کے عقیدے کو علمائے اسلام بانداز استبعاد و استنکار دیکھتے ہیں تو اس زمانے کے علماء سے جو خیر القرون سے کہیں زیادہ قریب تھا، یہ کیونکر ممکن تھا کہ اسے برداشت کر لیتے اور اس کے خلاف آواز بلند نہ کرتے۔

چنانچہ ساتویں صدی کے علماء نے اس قسم کے غیر اسلامی تصورات کے خلاف صدائے احتجاج بلند کی، ان بزرگوں میں سب سے زیادہ نمایاں نام ابن تیمیہؒ کا ہے، اس کا نتیجہ یہ ہو سکتا تھا کہ ابن عربی کے معتقدین ان کی کتابوں سے اس قسم کے خیالات حذف کر دیں، یہ محض قیاس آرائی ہی نہیں بلکہ واقعہ ہے اور قرائن و شواہد اس کے موید ہیں۔ چنانچہ ۱۳۲۵ھ میں ابن عربی کی ایک مشہور کتاب مواقع النجوم چھپی ہے، جس نسخے کی مدد سے یہ کتاب چھاپی گئی اس میں حسب ذیل عبارت مذکور ہے۔

ذکر الشیخ فی الفتوحات المکیۃ	شیخ اکبر نے فتوحات مکیہ کے باب الطہارۃ میں
فی باب الطھارۃ ان ھذا الکتاب	بیان کیا ہے کہ انھوں نے اس کتاب جیسا

المسمی بمواقع النجوم قیدتها فی
احد عشر یوماً فی شهر رمضان
المعظم قد سرتها بالمریة سنة
خمس وتسعین وخمسمائة
وان هذا الکتاب یغنی عن الاستاذ
بل الاستاذ محتاج الیه.....
وما جعلنی اعرفك بمنزلته
الا انی رأیت الحق فی المنام مرتین
وهو یقول لی انصح عبادی وهذا
من اکبر نصیحة نصحتك فیها (فتوحات جلد ۲ ص ۴۰۵)

نام مواقع النجوم ہے سنہ ۵۹۵ھ کے ماہ رمضان
المبارک میں کل گیارہ دن میں مقام مریہ
میں تصنیف کیا، یہ کتاب استاذ سے بے نیاز
کر دیتی ہے بلکہ خود استاذ اس کتاب کا محتاج
ہے...... اور میں نے اس کتاب
کے مرتبہ سے تم کو صرف اس لیے آگاہ
کیا کہ میں نے خواب میں دو بار ذات باری
کو دیکھا کہ وہ مجھ سے کہہ رہا ہے کہ میرے
بندوں کو نصیحت کر، اور یہ سب سے
بڑی نصیحت ہے جو میں نے تم کو کی۔

چونکہ یہ عبارت جس سے رویت باری فی الدنیا کا عقیدہ ثابت ہوتا ہے قابل اعتراض ہے، اس لیے مواقع النجوم کے چار سال بعد ۱۳۲۹ھ میں جب فتوحات شائع ہوئی تو ابن عربیؒ کے معتقدین نے اس میں سے مذکورہ بالا عبارت حذف کر دی، چنانچہ آپ فتوحات مکیہ کا باب الطہارت از اول تا آخر دیکھ جائیے، مواقع النجوم کا حوالہ تو ضرور ملے گا مگر وہ عبارت نہیں ملے گی جو اس کی اہمیت سے متعلق ہے [دیکھئے فتوحات جلد اول ص ۳۵۰]

ظاہر ہے کہ جب رویت فی المنام والی عبارت حذف کی جا سکتی ہے تو رویت بصری والی عبارتیں بدرجۂ اولیٰ نکالی جا سکتی ہیں۔

پھر رویت بصری کا استبعاد عامہ اہل سنت والجماعت کے نزدیک تو ہو سکتا ہے کیونکہ وہ خالق و مخلوق اور رب و مربوب کو دو جداگانہ وجود سمجھتے ہیں، لیکن جہاں اشیاء عین مظہر اشیاء سمجھی جاتی ہیں [سبحان من اظہر الاشیاء وہو عینہا) وہاں اس استبعاد کی کیا گنجائش ہے، چنانچہ خود فتوحات

بعض عبارتیں ایسی ملتی ہیں جن سے صاف پتہ چلتا ہے کہ نہ صرف ابن عربیؒ اور ان کے ہم مشرب صوفیائے کرام بلکہ ان کے معمولی عقیدتمندوں کو بھی یہ خوش فہمی تھی کہ وہ دیدار الٰہی کی دولت سے فیضیاب ہوتے رہتے ہیں، مثلاً فرماتے ہیں :-

لقی رجل بعض الناس فی زمان
ابی یزید البسطامی فقال له
هل رأیت ابا یزید فقال رأیت
الله فاغنانی عن ابی یزید فقال
له الرجل لو رأیت ابا یزید
مرة کان خیراً لك من ان تری
الله الف مرة [فتوحات جلد ۲ ص ۱۸۴]

بایزید بسطامیؒ کے زمانے میں ایک شخص کسی دوسرے
آدمی سے ملا اور اس سے دریافت کیا کہ تونے
بایزید کو دیکھا ہے تو اس نے جواب دیا کہ میں نے
اللہ تعالیٰ کو دیکھا ہے تو بایزید کو دیکھنے کی کیا
ضرورت، اس پر اس شخص نے کہا کہ اگر تو
ایک بار بایزید کو دیکھ لے تو اللہ تعالیٰ
کو ہزار بار دیکھنے سے بہتر ہے۔

اس تفصیل سے واضح ہو گیا ہوگا کہ فاضل معترض کی معذرت عذر بدتر از گناہ سے زیادہ وزن نہیں رکھتی، اسی طرح وحدۃ الوجود اور وحدۃ الموجود کی تدقیق بھی ایک طفلانہ توجیہ سے زیادہ نہیں ہے، بلکہ اس تدقیق سے خود فاضل معترض نے اکابر صوفیائے کرام کو دائرہ اسلام سے خارج کر دیا ہے اور یہ ایسی جسارت ہے جس کا غریب راقم السطور کبھی تصور بھی نہیں کر سکتا تھا۔

الغزالی

یعنی حجۃ الاسلام امام محمد غزالی رحمۃ اللہ علیہ کی سوانح عمری، اور ان کے علمی کارناموں کی تفصیل مرتبہ علامہ شبلی نعمانی رحمۃ اللہ علیہ مطبوعہ معارف پریس طبع دوم،

۳۴۸ صفحے، قیمت ۵؎

امام ابوداؤد اور انکی سنن

از جناب مولوی ضیاء الدین صاحب اصلاحی رفیق دارالمصنفین

امام ابوداؤد بھی اجلۂ محدثین اور اصحابِ صحاح میں ہیں اور ان کی سنن بعض اعتبار سے تمام کتبِ حدیث میں ممتاز اور بعض علماء کے نزدیک مجموعی لحاظ سے صحیحین کے بعد حدیث کی سب سے اہم، قابلِ وثوق اور لائقِ اعتبار کتاب ہے، مگر افسوس کہ ابھی تک امام صاحب اور ان کی سنن کے متعلق اردو میں کچھ نہیں لکھا گیا اور مورخین اور اصحابِ طبقات و رجال نے بھی ان کے ساتھ وہ اعتناء نہیں کیا جس کے وہ مستحق تھے، اس لیے کتابوں میں ان کے حالات بہت مختصر ملتے ہیں، تاہم تلاش و تفتیش سے جو کچھ مل سکے وہ پیش کیے جاتے ہیں،

نام و نسب امام صاحب نسباً قبیلۂ ازد سے تعلق رکھتے تھے، نام سلیمان، کنیت ابوداؤد اور نسب نامہ یہ ہے:-

سلیمان بن اشعث بن اسحاق بن بشیر بن شداد بن عمرو بن عمران ازدی سجستانی[1]، علامہ ابن کثیرؒ نے عمرو کے بجائے یحییٰ لکھا ہے[2]، لیکن انھوں نے اس اختلاف کی کوئی وجہ تحریر نہیں کی ہے، اس لیے جمہور کے قول کے مقابلہ میں اس کی صحت مشکوک اور مشتبہ سمجھی جائے گی۔

حافظ ابن حجر نے عمران کی جگہ عامر کا نام لکھا ہے، لیکن ویقال عمران بھی تحریر کیا ہے[3]۔

علامہ نووی نے ابو حاتم کے حوالہ سے سلسلۂ نسب اس طرح بیان کیا ہے: "سلیمان بن اشعث بن شداد بن عمرو بن عامر" اور محمد بن عبد العزیز ہاشمی کے حوالہ سے "سلیمان بن اشعث بن بشر بن شداد"۔ مگر نووی نے بھی

۱ وفیات الاعیان و انباء ابناء الزمان ج اول ص ۲۱۳ و تاریخ بغداد ج ۹ ص ۵۵ و کتاب الانساب سمعانی ج ۱ ورق ۲۹۲
۲ البدایہ والنہایہ ج ۱۱ ص ۵۵ ۳ تہذیب التہذیب ج ۴ ص ۱۶۹

جمہور کا بیان کردہ نسب نامہ نقل کر کے خطیب بغدادی کے حوالہ سے اس کو ترجیح دی ہے،

قال الحافظ ابو طاہر السلفی	حافظ ابو طاہر سلفی کا بیان ہے کہ یہ
ھذا القول امثل والقلب	قول زیادہ بہتر، مناسب اور قابل
الیہ امیل[1]	اطمینان ہے،

اس سے معلوم ہوا کہ جمہور کا مسلک ہی صحیح ہے۔

عمران کے متعلق بیان کیا جاتا ہے وہ جنگ صفین میں حضرت علیؓ کے ساتھ شریک ہوئے تھے اور اسی میں مارے گئے[2]۔

وطن سجستانی کی نسبت سے ظاہر ہے کہ امام ابوداؤد کا وطن صوبہ سجستان ہے، زمانۂ وسطیٰ میں زرنج اس کا دارالسلطنت تھا[3]، اس علاقہ کو قدیم زمانے سے نامور علماء و فضلاء، اکابر محدثین اور اربابِ کمال کا مولد و منشا ہونے کا فخر حاصل رہا ہے، انساب کے مشہور عالم سمعانی کا بیان ہے:-

ومنھا جماعۃ کثیرۃ من العلماء	یہاں بے شمار علماء اور محدثین پیدا ہوئے۔
والمحدثین[4]	

یاقوت حموی لکھتا ہے:-

وقد نسب الیہ خلق کثیر من	اس مقام کی جانب ائمہ، راویانِ حدیث
الائمۃ والرواۃ والادباء[5]	اور ادباء کی وافر تعداد منسوب ہے۔

محمد بن طاہر مقدسی تحریر فرماتے ہیں:-

سجستان خراسان خرج منھا	سجستانِ خراسان علماء اور محدثین کا مرکز تھا،

۱ تہذیب الاسماء واللغات ج ۲ ص ۲۲۴ و ۲۲۵ ۲ تہذیب ج ۴ ص ۱۶۹ و کتاب الانساب جلد اول ورق ۲۹۲ ۳ جغرافیہ خلافت مشرقی ۴ کتاب الانساب ج ۱ ورق ۲۹۲ ۵ معجم البلدان ج ۵ ص ۳۷

العلماء واصحاب الحديث ولهم تاريخ[1]	اور اہل سجستان کو ایک تاریخی حیثیت حاصل ہے،

مگر اس مشہور اور معروف قول کے برعکس بعض لوگوں کے نزدیک یہ انتساب مشہور ملک سجستان کے بجائے بصرہ کے ایک گاؤں سجستان یا سجستانہ کی طرف ہے،[2] جو صحیح نہیں ہے، محمد بن طاہر مقدسی اور یاقوت دونوں نے اس کی تردید کی ہے، مقدسی کا پورا بیان یہ ہے،

سمعت محمد بن ابی نصر قل هو الله	میں نے محمد بن ابو نصر قل ہو اللہ خوان (قل ہو اللہ خوان ایک
خوان يقول ابوداؤد السجستانی الامام	شخص کا نام ہے، اسکے لفظی معنی سورہ قل ہو اللہ پڑھنے والا
هو من قرية بالبصرة يقال لها	ہیں) کو یہ کہتے ہوئے سنا کہ امام ابوداؤد سجستانی کا وطن
سجستان وليس من سجستان خراسان	بصرہ کا ایک گاؤں ہے جو سجستان کہلاتا تھا، یہ خراسان والا
وكذلك ذكر بعض البصريين	سجستان نہیں ہے، اسی طرح بعض بصریین نے ۴۳۰ھ
سنة نيف وثلثين واربعمائة	کے قریب بیان کیا کہ میں نے محمد بن یوسف سے
قال سمعت محمد بن يوسف يقول	سنا ہے کہ ابوحاتم سجستانی کا تعلق بصرہ کے
ابوحاتم السجستانی من كورة بالبصرة	ایک علاقہ سجستانہ سے تھا، نہ کہ سجستان خراسان
يقال لها سجستانه وليس من سجستان	سے اور ابو نصر مذکور بیان کرتے ہیں کہ انھوں نے
خراسان وذكر ابن ابی نصر المذكور	بصرہ والوں سے اسکی تحقیق کی تو وہاں کے لوگ
غلطه انه تتبع من البصريين	اس نام کے کسی گاؤں سے واقف نہ تھے
فاميروا بالبصرة قرية تسمى	البتہ بعض لوگوں نے بتایا کہ اہواز کے قریب
سجستان غيران بعضهم قال[3]	اسی کے مشابہ نام کا ایک گاؤں تھا

[1] کتاب الانساب للمقدسی ص ۹۹، [2] تاریخ ابن خلکان ج ۱ ص ۳۸۸ [3] تذکرۃ الحفاظ ج ۲ ص ۱۰۰

بقرب الاهواز قرية تسمى بشئ من	تھا لیکن وہ نام میری کتاب سے مٹ گیا، مگر ان
نحو ما ذكره ودرس من كتابی و	باتوں کی کوئی اصلیت معلوم نہیں ہوتی اسلیے
هذا الا اعرف له حقيقة لانه	کہ ابوداؤد نیشاپور میں ابن راہویہ کے ساتھ
ورد ان ابن ابی داؤد كان بنيابو	مکتب میں رہتے تھے اور انھوں نے پہلی بار محمد بن
فی المكتب مع ابن اسحق بن راهويه	اسلم طوسی کے پاس لکھا، اس وقت ان کی
وانه اول ماكتب عند محمد بن	عمر دس سال سے بھی کم تھی اور علماء اور حفاظ
اسلم الطوسی وله دون عشر	میں سے کسی نے بھی یہ نہیں بیان کیا کہ ان کا وطن
سنين ولم يذكر احد من الحفاظ	مشہور سجستان کے علاوہ کہیں اور ہے،
انه من غير سجستان المعروفة[1]	

اس تصریح کے بعد اس میں کوئی شبہ باقی نہیں رہ جاتا کہ امام صاحب کا وطن مالوف دراصل سجستان خراسان ہے، علامہ سمعانی لکھتے ہیں:

النسبة الی سجستان وهی احد	سجستانی سجستان کی طرف نسبت ہے جو کابل
البلاد المعروفة بكابل كان بها	میں ایک مشہور شہر کا نام ہے اور وہاں بے شمار
ومنها جماعة كثيرة من العلماء	علماء اور محدثین پیدا ہوئے۔
والمحدثين[2]	

حضرت شاہ عبدالعزیز دہلویؒ نے بھی اس کی پوری تردید کی ہے، وہ فرماتے ہیں:-

وابن خلکان را باوجود کمال تاریخ دانی	ابن خلکان سے صحت انساب میں مہارت اور
وتصحیح انساب ونسب دریں نسبت غلط افتادہ	تاریخ دانی میں کمال کے باوجود اس نسبت میں غلطی

[1] کتاب الانساب ص ۱۹۹، [2] معجم البلدان ج ۵ ص ۴۰ [3] کتاب الانساب للسمعانی ج ۷ ورق ۲۹۲

گفتہ است کہ نسبت الی سجستان او سجستانہ قریۃ من قری البصرۃ انتہی شیخ تاج الدین سبکی بعد از نقل ایں عبارت گفتہ است کہ وہذا وہم والصواب انہ نسبۃ الی الاقلیم المعروف متاخم لبلاد السند انتہی یعنی ایں نسبت بسیستان ست کہ ملکی ست مشہور فی مابین سند وہرات متصل قندھار وچشت کہ مکان بزرگان چشتیہ است نیز در ہمیں ملک واقع ست وبست در قدیم الزمان پایہ تخت آں ملک بود[1]

ہو گئی ہے، انھوں نے کہا ہو کہ یہ نسبت بصرہ کے ایک گاؤں سجستان یا سجستانہ کی طرف ہے (ابن خلکان کا بیان ختم ہوا) شیخ تاج الدین سبکی اس عبارت کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں یہ وہم ہے، صحیح یہ ہے کہ یہ نسبت بلاد ہندوستان سے ملے ہوئے مشہور ملک کی طرف ہے (سبکی کا قول تمام ہوا) یعنی یہ نسبت سیستان کیطرف ہے جو ایک مشہور ملک اور سندھ وہرات کے درمیان قندھار سے متصل ہے اور چشت بھی جو بزرگان چشت کا مسکن ہے اسی ملک میں واقع ہے اور قدیم زمانہ میں اس ملک کا پایہ تخت بست تھا،

نواب صدیق حسن خانصاحب نے الحطہ اور اتحاف النبلاء میں شاہ صاحب کے بیان کا ماحصل اور خلاصہ تحریر فرمایا ہے[2] لیکن شاہ صاحب نے ابن خلکان کے متعلق جس رائے کا اظہار فرمایا ہے وہ صحیح نہیں ہے، کیونکہ ابن خلکان کے بیان سے یہ صاف ظاہر ہوتا ہے کہ اس کے نزدیک مختار اور صحیح مسلک وہی ہے جو شاہ صاحب نے بیان کیا ہے، یعنی ابوداؤد کا وطن سجستان خراسان ہے، البتہ اس نے امام کے وطن کے متعلق دوسرے مرجوح قول کو بھی نقل کر دیا ہے اور محض نقل سے یہ سمجھنا کہ وہ اس کے نزدیک صحیح بھی ہے، غلط ہے چنانچہ وہ لکھتا ہے:-

والسجستانی بکسر السین .... ہذہ النسبۃ الی سجستان الاقلیم

سجستانی ... کی نسبت مشہور شہر سجستان کی طرف ہے، لیکن یہ بھی کہا گیا ہے کہ یہ نسبت

---

[1] بستان المحدثین ص ۱۰۷، [2] دیکھو الحطہ فی ذکر الصحاح الستہ ص ۱۲۵ اور اتحاف النبلاء ص ۲۵۷

المشہور وقیل بل نسبتہ الی سجستان او سجستانہ قریۃ من قری البصرۃ واللہ اعلم[1]

کے ایک گاؤں سجستان یا سجستانہ کی طرف منسوب ہے، واللہ اعلم

اس بیان سے پتہ چلتا ہے کہ ابن خلکان کے نزدیک مشہور قول ہی قابل ترجیح اور دوسرا قول مرجوح ہے،

علامہ ذہبی نے بھی اسی پیرایہ میں اس قول ضعیف کا تذکرہ فرمایا ہے، وہ لکھتے ہیں:-

ان اباداؤد من سجستان اقلیم متاخم اطراف مکران والسند وہو ولاء ہراۃ وبعضہم یقول انہ من سجستان قریۃ من قری البصرۃ[2]

ابوداؤد کا وطن سجستان ہے جو مکران اور سندھ کے اطراف کے کنارے ہے اور ہرات کے مقابل واقع ہے، لیکن بعض لوگ کہتے ہیں کہ ان کا تعلق بصرہ کے ایک گاؤں سجستان سے تھا،

اس سے بھی پتہ چلتا ہے کہ مشہور قول ہی صحیح اور قابل ترجیح ہے، دوسرا قول اس کے مقابلہ میں ضعیف ہے، اسی لیے اکثر مورخین اور اصحاب طبقات ورجال نے اسے قابل اعتنا نہیں سمجھا، جن لوگوں نے اس کا تذکرہ کیا ہے انھوں نے بھی اسکی تضعیف یا تردید کی ہے، اور غالباً اس بارہ میں لوگوں کو اس لیے دھوکہ ہوا کہ امام صاحب نے آخر عمر میں بصرہ ہی میں مستقل اقامت کر لی تھی، اس سے وہ یہ سمجھے کہ یہیں امام کا اصلی وطن بھی رہا ہوگا،

سجستانی کی طرح سجزی کی نسبت بھی آپ کی طرف کی گئی ہے، کیونکہ سجستان کو سجز بھی کہا جاتا ہے، نووی کا بیان ہے:

---

[1] وفیات الاعیان وانباء ابناء الزمان ج ۱ ص ۳۸۲ [2] تذکرۃ الحفاظ ج ۲ ص ۱۷۰

ویقال لأبی داؤد السجستانی و السجزی وسجز هی سجستان[1]

ابوداؤد کو سجستانی اور سجزی دونوں کہا جاتا ہے اور سجز اصل میں سجستان ہی ہے۔

یاقوت رومی لکھتا ہے:

سجز...... اسم لسجستان البلد المعروف فی اطراف خراسان والنسبة الیها سجزی ...... واکثر اهل سجستان ینسبون هکذا[2]

سجز اطراف خراسان کے مشہور شہر سجستان کا نام ہے اور اس کی طرف سجزی سے نسبت کیجاتی ہے ...... اور اکثر اہل سجستان کو اس طرح بھی منسوب کیا جاتا ہے۔

حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب فرماتے ہیں:

و عربان گاہے در نسبت ایں ملک سجزی نیز گویند[3]

اہل عرب کبھی کبھی اس ملک کی طرف سجزی سے بھی نسبت ظاہر کرتے ہیں۔

پیدائش امام صاحب اسی سجستان میں ۲۰۲ھ میں پیدا ہوئے، اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے، خود امام صاحب کا بیان ہے کہ

اخبرنا ابو عبید محمد بن علی بن عثمان الآجری قال سمعت سلیمان بن اشعث اباداؤد یقول ولدت سنة اثنتین ومائتین[4]

ابو عبید محمد بن علی بن عثمان آجری نے ہمیں بتایا کہ انھوں نے ابوداؤد سلیمان بن اشعث سے سنا ہے کہ وہ ۲۰۲ھ میں پیدا ہوئے۔

سماع حدیث کے لیے سفر امام صاحب جس زمانہ میں پیدا ہوئے اس زمانہ میں پوری دنیائے اسلام احادیث نبوی کے ترانوں سے گونج رہی تھی، اور ہر طرف سماع و روایت حدیث کا چرچا تھا، شائقین

[1] تہذیب الاسماء ج ۲ ص ۲۲۵ [2] معجم البلدان ج ۵ ص ۳۰ [3] بستان المحدثین ص ۱۰۶ [4] تاریخ بغداد ج ۹ ص ۵۶

اس کے لیے دور دراز کا سفر اختیار کرتے تھے۔ امام ابوداؤد کو حدیث نبوی کا خاص شوق و ذوق تھا، اس لیے آپ نے بھی سماع حدیث کے لیے احادیث کے تمام مرکزوں کی خاک چھانی، وہ سجستان میں پیدا ہوئے لیکن بصرہ میں جو علما و محدثین کا ایک بڑا مرکز تھا سکونت اختیار کر لی، اسی غرض کے لیے کئی مرتبہ دارالسلام بغداد گئے اور وہاں کے مشائخ سے سماع حدیث کیا، خطیب کا بیان ہے

وکان ابوداؤد قد سکن البصرة وقدم بغداد غیر مرة وروی کتابه المصنف فی السنن بها ونقله عنه اهلها[1]

ابوداؤد نے بصرہ میں سکونت اختیار کی اور کئی بار بغداد تشریف لائے اور وہیں اپنی کتاب کی جو سنن میں ہے روایت کی اور ان سے اہل بغداد نے اسے نقل کیا۔

اس کے علاوہ حجاز، عراق، خراسان، مصر، شام، جزیرہ، نیشاپور، مرو اور اصبہان کے مشہور محدثین کی خدمت میں حاضر ہو کر اس فن میں کمال حاصل کیا، حافظ ابن کثیر فرماتے ہیں:

احد ائمة الحدیث الرحالین الی الآفاق فی طلبه جمع وصنف وخرج والف وسمع الکثیر عن مشائخ البلدان فی الشام ومصر والجزیرة والعراق وخراسان وغیرذالک[2]

امام ابوداؤد ان ائمہ حدیث میں سے ایک ہیں جنھوں نے طلب حدیث کے لیے ایک دنیا کا سفر کیا، اور اسکی جمع، تصنیف، تالیف اور تخریج کی اور شام، مصر، جزیرہ، عراق، خراسان وغیرہ شہروں اور ملکوں کے بیشمار اساتذہ سے سماع کیا۔

اساتذہ و شیوخ امام صاحب کے اساتذہ کی تعداد بہت زیادہ ہے، مشہور اساتذہ کے مختصر حالات اور بقیہ کے صرف ناموں کے ذکر پر اکتفا کیا جاتا ہے۔

امام احمد بن حنبل ۔ ابوداؤد کے مشہور اساتذہ میں امام صاحب بھی شامل ہیں، ان کی شاگردی پر

[1] تاریخ بغداد ج ۹ ص ۵۶ [2] البدایہ والنہایہ ج ۱۱ ص ۵۴، ۵۵

ان کو فخر تھا، امام صاحب کے حالات میں مستقل کتابیں لکھی جاچکی ہیں،

ابو توبہ ربیع بن نافع حلبی۔ اصل وطن حلب اور طرسوس مستقر تھا، اکابر محدثین سے ان کو سماع و روایتِ حدیث کا فخر حاصل ہے اور بعض مشہور محدثین نے ان سے روایت کی ہے، امام ابوداؤد کو ان پر بڑا اعتماد تھا، اور وہ بکثرت ان سے روایت کرتے ہیں، امام بخاری، ابن ماجہ اور نسائی نے بھی بالواسطہ روایت کی ہے، علمائے اصول نے انھیں عادل، ثقہ، حافظ و ضابط، متدین اور صاحب تقویٰ بتایا ہے، ۲۴۱ھ میں وفات پائی۔[1]

ابو عثمان سعید بن سلیمان بزار واسطی۔ مستند محدثین میں تھے، اور بعض جلیل القدر محدثین سے شرف تلمذ رکھتے تھے، اصحابِ صحاح میں امام بخاری اور ابوداؤد نے ان سے بلاواسطہ اور دوسرے حضرات نے بالواسطہ روایت کی ہے، علمائے حدیث کو ان کی ذکاوت، جودت، حفظِ روایت، درایت اور ضبط و ثقاہت کا پورا اعتراف ہے، ۱۴ ذی الحجہ ۲۲۵ھ کو وفات ہوئی۔[2]

ابو ایوب سلیمان بن عبدالرحمٰن دمشقی۔ ان کے اساتذہ اور تلامذہ کی فہرست میں نامور اور ممتاز محدثین شامل ہیں، اصحابِ صحاح میں امام بخاری اور ابوداؤد نے ان سے براہ راست اور امام نسائی، ترمذی اور ابن ماجہ نے بالواسطہ روایت کی ہے، اور اکثر محدثین نے ان کی توثیق کی ہے، لیکن بعض محدثین نے معمولی سے ضعف کی طرف بھی اشارہ کیا ہے، ابوداؤد فرماتے ہیں:

ثقة یخطئ کما یخطئ الناس — وہ ثقہ ہیں لیکن دیگر اشخاص کی طرح خطا بھی کرتے ہیں۔

۲۳۲ھ یا ۲۳۳ھ میں وفات پائی،[3]

ابو عبدالملک صفوان بن صالح دمشقی۔ ثقہ و معتمد علیہ محدث تھے، جامع دمشق میں موذن تھے، اکابر محدثین سے روایت کرتے تھے اور ان سے اکابر محدثین نے روایت کی ہے، اصحابِ صحاح میں ابوداؤد نے بلاواسطہ اور امام ترمذی، نسائی اور ابن ماجہ نے بالواسطہ روایت کی ہے، ابوداؤد نے انھیں حجت بتایا ہے،

[1] تہذیب التہذیب ج ۳ ص ۲۵۲ [2] ایضاً ج ۴ ص ۴۴۔ ۴۳ [3] ایضاً ص ۲۰۷، ۲۰۸

اور امام ترمذی کہتے ہیں کہ وہ اہل حدیث کے نزدیک ثقہ ہیں، دوسرے علمائے فن سے بھی ان کی توثیق منقول ہے، ۲۳۹ھ میں وفات پائی۔[1]

ابو جعفر عبداللہ بن محمد نفیلی رقی۔ انھیں امام مالک اور ابن مبارک وغیرہ جیسے فضلا اور اساطینِ حدیث سے روایت کرنے کا فخر حاصل ہے، ممتاز محدثین کے علاوہ ابوداؤد نے بلاواسطہ اور بقیہ اصحابِ صحاح نے بالواسطہ ان سے روایت کی ہے، امام احمد اور یحییٰ بن معین جیسے سرآمد محدثین اور اہلِ کمال نے ان کی توصیف و ستایش کی ہے، ایک مرتبہ امام احمد سے ان کے اور احمد بن یونس کے بارہ میں دریافت کیا گیا کہ ان میں کون بہتر ہے، تو انھوں نے فرمایا احمد صالح اور نیک طینت انسان ضرور ہیں مگر نفیلی صاحبِ حدیث ہیں، ان کا حافظہ نہایت قوی تھا، آجری کا بیان ہے کہ میں نے ان کے پاس کبھی کوئی کتاب نہیں دیکھی، وہ ہمیشہ اپنے حافظہ سے روایت کرتے تھے، نفیلی نے ۲۳۴ھ میں وفات پائی۔[2]

ابو الحسن عثمان بن ابی شیبہ۔ یہ مشہور محدث اور صاحبِ مصنف ابوبکر بن ابی شیبہ کے بھائی ہیں، ابوبکر بن ابی شیبہ بھی امام ابوداؤد کے سلسلۂ اساتذہ کے ایک نامور اور ممتاز ترین شخص ہیں، ان کے حالات ابن ماجہ کے تذکرہ میں ہم لکھ چکے ہیں، عثمان بھی بڑے پایہ کے محدث اور فضلاء اور اساطینِ فن سے روایت کرتے تھے، ترمذی اور نسائی کے علاوہ تمام اصحاب صحاح نے ان سے روایت کی ہے، محدثین سے ان کی توثیق منقول ہے، ابن نمیر سے جب ان کے بارہ میں دریافت کیا گیا تو انھوں نے اظہارِ حیرت کرتے ہوئے فرمایا کہ کیا ایسے شخص کے متعلق بھی سوال کیا جا سکتا ہے؟ ابو حاتم کا بیان ہے کہ وہ اپنے بھائی سے بھی بلند و برتر ہیں، لیکن صاحب مصنف نہ ہونے کی بنا پر اتنے مشہور نہ ہوسکے، امام بخاری نے ان سے ۵۳ اور امام مسلم نے ۱۳۵ روایتیں نقل کی ہیں، محرم ۲۳۹ھ میں وفات پائی۔[3]

اسحٰق بن راہویہ، ابو ثور ابراہیم بن خالد کلبی، یحییٰ بن معین	یہ سب کے سب نہایت مشہور اور جلیل القدر محدث اور مجتہد
ابوالولید ہشام بن عبدالملک باہلی طیالسی	و فقیہ ہیں اور ان کی عظمت و اہمیت کے پیش نظر ان پر

[1] تہذیب التہذیب ج ۴ ص ۴۲۶ [2] ایضاً ج ۶ ص ۱۸ [3] ایضاً ج ۷ ص ۱۵۰ و ۱۵۱

مستقل مضمون تحریر کرنے کی ضرورت ہے،

یہ امام صاحب کے چند مشہور اساتذہ کا مختصر تذکرہ ہے، ان کے علاوہ امام نووی، حافظ ذہبی، علامہ سمعانی اور مولانا شمس الحق صاحب نے آپکے متعدد کبار اساتذہ وشیوخ کا نام لکھا ہے، ان میں سے بیشتر اتنے نامور اور معتبر ہیں کہ ان کی عدالت وثقاہت پر سب کا اتفاق ہے، اور اصحاب صحاح میں سے اکثر نے ان سے روایت بھی کی ہے، تہذیب وغیرہ میں ان کے حالات موجود ہیں لیکن طوالت کے خیال سے قلم انداز کیے جاتے ہیں، ان کے نام یہ ہیں:

ابوالحسن احمد بن یوسف بن خالد سلمی نیشاپوری، ابوعبد اللہ احمد بن عبد اللہ بن یونس یربوعی کوفی، ابوجعفر احمد بن منیع بن عبد الرحمن بغوی، ابوجعفر احمد بن صالح طبری مصری، ابوطاہر احمد بن عمرو بن سرح مصری، احمد بن ابوشعیب، ابواسحٰق ابراہیم بن موسیٰ صغیر فراتیمی، ابوالنضر اسحاق بن ابراہیم فرادیسی دمشقی، جعفر بن مسافر، حسن بن عمرو سدوسی، ابوعمر حفص بن عمر حوضی حیاۃ بن شریح، حسن بن علی، خلف بن ہشام بغدادی، ابوخیثمہ زہیر بن حرب بن شداد، ابوعثمان سعید بن منصور، سلیمان بن داؤد، ابوایوب سلیمان ابن حرب، ابوعلیہ و شاذ بن فیاض، شجاع بن مخلد، عباس بن ولید، عبد الرحمن بن مبارک، ابومعمر عبد اللہ ابن رجا بصری، ابوسعید عبد اللہ بن سعید الاشج کوفی، ابوعبد الرحمن عبد اللہ بن مسلمہ قعنبی، عبد الملک بن شعیب، عبید اللہ بن معاذ، عبید اللہ بن میسرہ، ابوحفص عمر بن خطاب، ابوعثمان عمرو بن عون بزار واسطی بصری، عمرو بن مرزوق، عیسیٰ بن یونس، ابورجا، قتیبہ بن سعید، ابوعباد قطن بن نسیر ذرع بصری، ابوبکر محمد بن بشار بندار بصری، ابوجعفر محمد بن صباح بزاز دولابی، ابوالجماہر محمد بن عثمان تنوخی دمشقی، ابوعبد اللہ محمد بن کثیر عبدی مصری، محمد بن مثنی، محمد بن علاء، محمد بن عیسیٰ، محمد بن آدم، محمد بن حاتم بن بزیع، محمد بن عوف طائی، محمد بن سلیمان، محمد بن منہال، مسدد بن مسرہد، ابوعمر مسلم بن ابراہیم الحافظ بصری، ابوسلمہ موسیٰ بن اسمٰعیل تبوذکی بصری، ابوعمرو نصر بن علی صغیر جہضمی بصری، ابومروان ہشام بن خالد ازرق دمشقی

ہناد بن عمرو، ابومحمد وہب بن بقیہ، ابوخالد یزید بن خالد آملی،[1]

ان معروف ومعلوم اشخاص کے علاوہ بھی ان کے اساتذہ کی ایک کثیر جماعت ہے، حافظ ابن حجر بیان کرتے ہیں:-

وشیوخه فی السنن وغیرها | ابوداؤد نے سنن وغیرہ میں جن بزرگوں سے
نحو من ثلاثمائة نفس | روایت کی ہے ان کی تعداد تقریباً ۳۰۰ ہے

تلامذہ امام صاحب کے علمی کمالات نے ان کی ذات کو طالبان حدیث کا مرجع بنا دیا تھا، چنانچہ ان کے اساتذہ اور شیوخ کی طرح ان کے تلامذہ اور ان سے استفادہ کرنے والوں کی بھی کثیر تعداد ہے۔ چند ممتاز تلامذہ کے نام یہ ہیں:-

رواۃ سنن - ابوعمرو احمد بن علی بن حسن بصری، ابوعلی محمد بن احمد بن عمرو لولوی، ابوالطیب احمد بن ابراہیم بن عبد الرحمن اشنانی، ابوسعید احمد بن محمد بن زیاد اعرابی، ابوبکر محمد بن عبد الرزاق بن داسہ، ابوالحسن علی بن حسن بن عبد انصاری، ابوعیسیٰ اسحاق بن موسیٰ بن سعید رملی وراقہ، ابواسامہ محمد بن عبد الملک بن یزید رواس،

دیگر کتب کے رواۃ: ابوعبد اللہ محمد بن احمد بن یعقوب بصری (کتاب الرد علی اہل القدر کے راوی) ابوبکر احمد بن سلیمان نجار (کتاب الناسخ والمنسوخ کے راوی) اسماعیل بن محمد صفار (مسند مالک کے راوی) ابوعبید محمد بن علی بن عثمان آجری (مشہور حافظ حدیث اور ابوداؤد سے کتاب المسائل کے راوی)

ان کے علاوہ دوسرے تلامذہ کی تعداد بھی بڑی کثیر ہے،[5]

اصحاب صحاح میں امام نسائی اور ترمذی کو بھی آپ سے نسبت تلمذ حاصل ہے، امام صاحب کے لیے سب سے زیادہ فخر و شرف کی بات یہ ہے کہ رئیس المحدثین اور امام الفقہا حضرت امام احمد بن حنبل نے بھی جو

---

[1] تفصیل کے لیے کتاب الانساب سمعانی، تذکرۃ الحفاظ، تہذیب التہذیب تاریخ بغداد، تہذیب الاسماء واللغات نووی اور غایۃ المقصود فی حل سنن ابی داؤد کا دیباچہ ملاحظہ ہو [2] تہذیب التہذیب ج ۴ ص ۱۷۰ [3] تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو تہذیب التہذیب ج ۴ ص ۱۷۰، ۱۷۱

ان کے محترم اور معزز اساتذہ میں تھے، ایک حدیث کی روایت کی ہے۔[1] ولمثل هذا الفخر وکفی بابی داؤد شرفا ومزیة۔

ابوداؤد کے اصحاب میں چار اشخاص نہایت لائق و فائق اور مشہور و ممتاز سمجھے جاتے تھے، ایک تو آپ کے صاحبزادے ابوبکر، دوسرے ابوعلی لؤلؤی، تیسرے ابن داسۃ اور چوتھے ابن اعرابی اور ان سب کے ناموں کا پہلے ذکر ہو چکا ہے، حضرت شاہ عبدالعزیز دہلویؒ فرماتے ہیں:

"وچہار کس از جملہ شاگردان او خیلے سرآمد محدثین شدند، اول پسرش ابوبکر بن ابی داؤد، دوم لؤلؤی، سوم ابن الاعرابی، چہارم ابن داسۃ۔"[2]

حافظہ

امام ابوداؤد کے لیے قدرت کی جانب سے حفظ حدیث کا پورا انتظام ہوگیا تھا، ایک طرف انھیں بے شمار حفاظ اور اکابر محدثین سے استفادہ کا موقع ملا، دوسری طرف قوی حافظہ اور غیر معمولی ذکاوت و ذہانت ان کو ملی تھی، امام نوویؒ فرماتے ہیں:-

اتفق العلماء علی الثناء علی ابی داؤد ووصفه بالحفظ التام والعلم الوافر والاتقان والورع والدین والفهم الثاقب فی الحدیث[3]

علما کا ابوداؤد کی مدح و توصیف پر اتفاق ہے اور وہ سب ان کے کمال حفظ، علم وافر، ضبط و اتقان، ورع و دیانت اور حدیث میں تیز فہم و ذہن کے معترف ہیں۔

محمد بن یاسین ہروی بیان کرتے ہیں:-

کان ابوداؤد احد حفاظ الاسلام لحدیث رسول الله صلی الله علیه وسلم[4]

ابوداؤد علمائے اسلام میں حدیث نبوی کے بڑے حافظ ہیں۔

ابوحاتم کہتے ہیں کہ وہ حفظ کے اعتبار سے دنیا کے اماموں میں ایک بڑے امام تھے۔[5]

[1] تہذیب ج ۴ ص ۱۷۰، و تاریخ بغداد ج ۹ ص ۵۷ [2] بستان المحدثین ص ۱۰۷ [3] تہذیب الاسماء واللغات ج ۲ ص ۲۲۴ [4] و [5] تہذیب التہذیب ج ۴ ص ۱۷۲

محمد بن مخلد کا بیان ہے کہ "ابوداؤد ہزاروں حدیثوں کا مذاکرہ کرتے تھے، اور جب انھوں نے سنن مرتب کی تو تمام اہل زمانہ کو ان کے حفظ و تقدم کا اعتراف ہوگیا"[1]

امام ابوداؤد کا فضل و کمال اور علم حدیث میں امتیاز

امام ابوداؤد اس مقدس علمی دور میں پیدا ہوئے جب دنیائے اسلام نامور محدثین سے معمور تھی اور جو حدیث کی نشر و اشاعت اور اس کی تالیف و تدوین کے لیے مشہور تھا، اس لیے امام صاحب نے اس فن میں اتنا بڑا کمال پیدا کیا کہ ائمہ حدیث اور اساطین فن میں بھی ان کو امتیازی درجہ حاصل ہوگیا، ان میں ایک بلند پایہ اور جلیل القدر محدث کے تمام اوصاف و خصوصیات موجود تھے، اور ان کی ذات حفظ و ضبط، ثقاہت و عدالت، صدق و امانت، اعتبار و اتقان، زہد و تقویٰ اور ورع و دیانت جملہ صفات کی جامع تھی، صحیح و سقیم، قوی و ضعیف، مشہور و منکر، حسن و شاذ ہر طرح کی روایتوں کو پرکھنے میں پورا ملکہ حاصل تھا، جرح و تعدیل کے فن کے ماہر تھے، جس پر ان کی سنن شاہد ہے، تمام بڑے بڑے محدثین کو ان کے ان کمالات کا اعتراف ہے، احمد بن محمد بن یٰسین ہروی فرماتے ہیں:

سلیمان بن الاشعث ابوداؤد السجزی کان احد حفاظ الاسلام لحدیث رسول الله صلی الله علیه وسلم وعلمه وعلله وسنده ...... من فرسان الحدیث[1]

سلیمان بن اشعث ابوداؤد سجزی ان محدثین اسلام میں سے ایک ہیں جو حدیث نبوی، اس کے علم، علل و اسناد کے حافظ ...... اور حدیث نبوی کے شہسواروں میں سے ہیں۔

ابراہیم حربی کا بیان ہے کہ جب ابوداؤد نے سنن کی تصنیف کی تو حدیث پر انھیں اسی طرح دسترس حاصل ہوگئی تھی جس طرح حضرت داؤد علیہ السلام کو لوہے پر دسترس تھی۔[2]

موسیٰ بن ابراہیم کہتے ہیں:-

[1] تاریخ بغداد ج ۹ ص ۵۸ [2] تاریخ ابن خلکان ج ۱ ص ۳۸۲

خلق ابوداؤد فی الدنیا للحدیث وفی الآخرة للجنة ما رأیت افضل منه[1]

امام ابوداؤد دنیا میں تحصیلِ حدیث اور عقبیٰ میں جنت کے لیے پیدا ہوئے تھے، میں نے ان سے زیادہ افضل و برتر آدمی نہیں دیکھا۔

صاحبِ مستدرک فرماتے ہیں:-

ابوداؤد امام اهل الحدیث فی زمانه بلا مدافعة[2]

ابوداؤد اپنے زمانہ میں بلا اختلاف امام المحدثین تھے۔

محمد بن مخلد کا بیان ہے:-

واقرله اهل زمانه بالحفظ والتقدم فیه[3]

امام ابوداؤد کے معاصرین ان کے حفظ حدیث اور امامتِ فن کے معترف تھے۔

حافظ ابن جوزی رقمطراز ہیں:-

کان عالما حافظا عارفا بعلل الحدیث[4]

وہ عالم، حافظ اور علل حدیث کے عارف و رمز آشنا تھے۔

ابوعبداللہ بن منده فرماتے ہیں:-

الذین اخرجوا ومیزوا الثابت من المعلول والخطاء من الصواب اربعة البخاری ومسلم وبعدهما ابوداؤد والنسائی[5]

احادیث کی تخریج اور معلول و ثابت اور غلط و صحیح میں تمیز کرنے والے چار آدمی ہیں، امام بخاری اور مسلم اور ان کے بعد ابوداؤد اور نسائی۔

صاحبِ شذرات لکھتے ہیں:

---

۱ تذکرة الحفاظ ج ۲ ص ۱۶۹ ۲ ایضاً ۳ تہذیب الاسماء واللغات ج ۲ ص ۲۲۶ ۴ المنتظم ج ۵ ص ۹۰ ۵ تہذیب ج ۴ ص ۱۷۲

کان رأساً فی الحدیث رأساً فی الفقه[1]

وہ فقہ و حدیث دونوں کے سرخیل تھے۔

فقہی بصیرت

امام صاحب تنہا محدث ہی نہ تھے، بلکہ فقہ و اجتہاد میں بھی پوری بصیرت رکھتے تھے، اور حدیث کی طرح فقہ میں بھی ان کی نظر وسیع اور گہری تھی، سنن کے اوراق اس پر شاہد ہیں، اور اگر کوئی شخص ترجمة الباب ہی پر غور کرے گا تو وہ امام صاحب کے اجتہاد اور فقہی بصیرت کا معترف ہو جائے گا، بعض علما کہتے ہیں کہ اصحابِ صحاح میں امام بخاری کے بعد اجتہاد اور تفقہ میں امام صاحب کا درجہ سب ائمۂ حدیث سے بڑھا ہوا ہے، جملہ اصحابِ تراجم و طبقات نے امام صاحب کے اس وصف کا تذکرہ کیا ہے، اور ان کے کمالِ تفقہ کی شہادت دی ہے، ابوحاتم کا بیان ہے:

کان احد ائمة الدنیا فقها وعلما وحفظا ونسکا وورعا واتقانا جمع وصنف وذب عن السنن[2]

فقہ، علم، حفظ حدیث، عبادت، تقوی اور ثقاہت ہر اعتبار سے وہ دنیا کے اماموں میں سے ایک امام ہیں، سنن کی جمع و تصنیف کی اور احادیث کی مدافعت کی۔

سنن ابی داؤد کے مشہور شارح علامہ خطابی ارشاد فرماتے ہیں:

وقد جمع ابوداؤد فی کتابه هذا من الحدیث فی اصول العلم وامهات السنن واحکام الفقه ما لا نعلم متقدما سبقه الیه ولا متاخرا لحقه فیه[3]

ابوداؤد نے اپنی اس کتاب میں اصولِ علم، امہاتِ سنن اور احکام فقہ کے متعلق ایسی حدیثیں جمع کی ہیں کہ اگلے اور پچھلے لوگوں میں کوئی بھی ان تک نہ پہنچ سکا۔

دوسری جگہ لکھتے ہیں:

---

۱ شذرات الذہب ج ص ۲ تہذیب التہذیب ج ۴ ص ۱۷۲ ۳ معالم السنن ج ۱ ص ۸

واعلموا رحمكم الله ان كتاب السنن لابي داؤد كتاب شريف لم يصنف في حكم الدين كتاب مثله وقد رزق القبول من الناس كافة فصار حكما بين فرق العلماء وطبقات الفقهاء على اختلاف مذاهبهم وعليه معول اهل العراق ومصر والمغرب وكثير من اقطار الارض[1]

معلوم ہونا چاہیے کہ سنن ابی داؤد بہت عمدہ کتاب ہے، اسرار دین کے متعلق اس کے جیسی کوئی کتاب نہیں، اسے لوگوں میں بڑی مقبولیت اور شہرت حاصل ہوئی اور وہ علماء اور فقہا کے مختلف مذاہب اور مسالک کے درمیان حکم (جج) کی حیثیت رکھتی ہے، اور اس پر عراق، مصر، مغرب اور بہت سے ملکوں کے لوگوں کا دارومدار ہے۔

یافعی نے لکھا ہے:

رأسا في الحديث رأسا في الفقه[2]

وہ حدیث اور فقہ دونوں میں سرخیل تھے۔

دوسرے علوم سے تعلق لیکن امام صاحب کو جو شہرت محدث کی حیثیت سے حاصل ہوئی وہ دوسری حیثیتوں سے حاصل نہیں ہوئی اسکی وجہ یہ ہے کہ حدیث ان کا خاص فن تھا اور سب سے زیادہ توجہ و انہماک ان کو اسی فن سے تھا لیکن دوسرے متداول فنون میں بھی ان کو پوری مہارت تھی، ابوبکر خلال کا بیان ہے کہ

ابوداؤد سليمان بن الاشعث السجستاني الامام المقدم في زمانه رجل لم يسبقه الى معرفته

ابوداؤد اپنے زمانہ کے پیش رو امام تھے علوم کی تخریج کی معرفت اور اس کے مقامات کی بصیرت میں کوئی معاصر

۱؎ معالم السنن ص ۶ ۲؎ مرآۃ الجنان ج ۲ ص ۱۹۰

بتخريج العلوم وبصره بمواضعها احد في زمانه[1]

ان کا ہم سر نہ تھا۔

عظمت و جلالت ان کے علمی کمالات کی طرح ان کی عظمت و جلالت پر بھی ائمہ فن کا اتفاق ہے، خطیب بغدادی لکھتے ہیں:

وكان ابراهيم الاصبهاني وابوبكر صدقة يرفعون من قدره ويذكرونه بما لا يذكرون احدا في زمانه مثله[2]

ابراہیم اصبہانی اور ابوبکر صدقہ ابوداؤد کے زمانہ کے کسی اور آدمی کی ان سے زیادہ قدر و عظمت نہیں بیان کرتے تھے۔

فقہی مذہب ابواسحاق شیرازی نے اپنی کتاب طبقات الفقہاء میں امام صاحب کو حنابلہ میں شمار کیا ہے، اور اکثر اصحاب تذکرہ نے یہی قول نقل کر دیا ہے، لیکن حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب فرماتے ہیں:

و مردم را در مذہب او اختلاف است بعضے گویند شافعی و بعضے گویند حنبلی واللہ اعلم[3]

لوگوں کا ابوداؤد کے مسلک کے متعلق اختلاف ہے، بعض انہیں شافعی اور بعض حنبلی کہتے ہیں، واللہ اعلم

مگر قرین قیاس یہ معلوم ہوتا ہے کہ امام صاحب محدثین کے مسالک پر کاربند تھے، اور چونکہ وہ خود فقہی بصیرت اور مجتہدانہ کمال رکھتے تھے، اس لیے احکام و مسائل میں اپنی مستقل رائے رکھتے تھے اور اسی کے مطابق عمل کرتے تھے، حنابلہ، شوافع اور محدثین کے مسالک میں بڑی ہم آہنگی ہے، اسلیے کچھ لوگوں نے انہیں حنبلی اور کچھ نے شافعی سمجھ لیا،

تدین و تقویٰ امام ابوداؤد جس پایہ اور درجہ کا علم تھا، اسی درجہ کا عمل بھی تھا، اور وہ علم و فن ہی کے امام نہ تھے بلکہ زہد و تقویٰ میں بھی امام تھے، ابو حاتم کا بیان ہے

۱؎ ۲؎ تاریخ بغداد ج ۹ ص ۵۶ ۳؎ بستان المحدثین ص ۱۰۱

کان احد ائمة الدنیا فقہاء وعلماء وحفظا ونسکا وورعا واتقانا[1] — وہ فقہ وعلم، حفظ وضبط اور عبادت وتقویٰ ہر لحاظ سے دنیا کے اماموں میں سے ایک امام تھے،

ہروی کہتے ہیں کہ وہ بے مثال عالم وحافظ ہونے کے ساتھ ہی عبادت وریاضت، عفت وپاکدامنی، خیر وصلاح اور ورع وتقویٰ میں بھی منفرد خصوصیات کے مالک تھے۔[2] حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب تحریر فرماتے ہیں کہ:۔

"درحفظ حدیث واتقان روایت وعبادت وتقویٰ وصلاح واحتیاط درجہ عالی داشت۔"[3]

تاریخ بغداد میں خطیب نے لکھا ہے کہ عبد اللہ بن مسعود ہدایت اتقا میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے مشابہ تھے اور علقمہ ان کے اور علقمہ سے ابراہیم اور ابراہیم سے منصور، اور منصور سے سفیان اور سفیان سے وکیع اور ان سے امام احمد اور امام احمد سے ابوداؤد مشابہ تھے۔[4]

آداب اور سنن نبوی کا خاص لحاظ رکھتے تھے، اور جملہ امور ومعاملات میں شریعت کے مطابق عمل کرتے تھے، خلاف شریعت کاموں سے بڑا انقباض اور تکدر محسوس فرماتے، امراء وسلاطین کی وجاہت کا ان پر کوئی اثر نہ ہوتا، وہ ان کے ساتھ کوئی امتیاز نہیں برتتے تھے، ان کے خادم ابوبکر بن جابر کا بیان ہے کہ میں امام صاحب کے ساتھ بغداد میں مقیم تھا، ایک دن جب ہم مغرب کی نماز پڑھکر گھر میں داخل ہوئے تو تھوڑی دیر کے بعد دروازہ کھٹکھٹانے کی آواز سنائی دی، میں نے دروازہ کھولا تو ایک خادم نے مجھ سے کہا یہ امیر ابو احمد موفق ہیں جو امام صاحب سے ملنا چاہتے ہیں، میں نے جاکر امام صاحب سے عرض کیا کہ امیر بغداد آپ سے ملنے کے لیے تشریف لائے ہیں، اجازت ہو تو اندر بلا لیا جائے، آپ نے اجازت دی، وہ اندر آئے تو امام صاحب نے پوچھا کیسے زحمت فرمائی؟ انھوں نے کہا مجھے آپ سے تین چیزوں کی درخواست کرنی ہے۔ ایک یہ کہ آپ بصرہ منتقل ہو جائیں اور وہاں مستقل قیام فرمائیں تاکہ مختلف ملکوں کے طالبانِ حدیث آپ سے

[1] و[2] تہذیب ج ۴ ص ۱۷۲، [3] بستان المحدثین ص ۱۰۳ [4] البدایہ والنہایہ ج ۱۱ ص ۵۵ و تاریخ بغداد ج ۹ ص ۵۸

استفادہ کر سکیں، دوسرے یہ کہ آپ میرے لڑکوں سے کتاب السنن کی روایت کریں، امام صاحب نے فرمایا یہ دونوں باتیں مناسب ہیں، تیسری بات بیان فرمایئے، انھوں نے کہا کہ آپ روایت اور درس حدیث کے حلقہ میں میرے لڑکوں کے لیے مخصوص نشست کا انتظام فرمایئے کیونکہ امراء اور سلاطین کے لڑکے عوام کے لڑکوں کے ساتھ مجلس میں شریک نہیں ہو سکتے، امام صاحب نے فرمایا ایسا نہیں ہو سکتا، اس لیے کہ علم کے معاملہ میں شریف ووضیع اور اعلیٰ وادنیٰ سب برابر ہیں، ان میں کوئی امتیاز نہیں برتا جا سکتا، ابن جابر کا بیان ہے کہ اس جواب کے بعد وہ لوگ بھی دوسروں کی طرح مجلس درس میں شریک ہو کر سماع حدیث کرنے پر مجبور ہوئے، البتہ درمیان میں ایک پردہ حائل کر دیا گیا تھا۔[1]

تعلق باللہ اور فکر آخرت نے انھیں حب جاہ سے بالکل مستغنی اور بے نیاز کر دیا تھا، چنانچہ فرمایا کرتے تھے، الشهوة الخفية حب الرياسة[2] — جاہ وحشمت تمنا بھی انسان کی ایک مخفی خواہش ہے،

اور علامہ ابن کثیر فرماتے ہیں: وکان فی اعلیٰ درجة النسك والعفاف والصلاح والورع[3]

وفات — نصف صدی سے زیادہ تک علم وعرفان کی ضیاباری کے بعد جمعہ ۱۶ شوال ۲۷۵ھ کو علم وعمل کا یہ آفتاب ۷۳ سال کی عمر میں اس دنیا سے روپوش ہو گیا، اور اس کے جسد خاکی کو امام سفیان ثوری کے پہلو میں سپرد خاک کر دیا گیا، اور عباس بن عبد الواحد ہاشمی نے جنازہ کی نماز پڑھائی، (باقی)

[1] دیباچہ غایۃ المقصود فی حل سنن ابی داؤد [2] تاریخ بغداد ج ۹ ص ۵۸ [3] البدایہ والنہایہ ج ۱۱ ص ۵۵

تبع تابعین جلد اول

(مولفہ مولانا مجیب اللہ ندوی)

اس میں امام ابوحنیفہ کے تین اجلہ تلامذہ کے علاوہ امام اوزاعی، عبد اللہ بن مبارک اور امام ابوسفیان ثوری وغیرہ کے سوانح اور ان کے علمی، مذہبی، اخلاقی کارناموں اور فقہی اجتہادات کی تفصیل بیان کی گئی ہے، شروع میں ایک مقدمہ ہے جس میں اس دور کی علمی ترقی کی تاریخ ہے۔ ضخامت ۴۰۰ صفحات، قیمت: عہ

منیجر

ہندی کے چند مسلمان شعراء

از

جناب ڈاکٹر نذیر احمد صاحب صدر شعبۂ فارسی، مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

(۲)

(۴) میر عبد الجلیل بلگرامی[1] - اواخر گیارہویں اور اوائل بارہویں صدی ہجری کے نہایت ممتاز فضلاء میں تھے۔ بلگرام ان کا وطن تھا، اور وہیں کے علماء سے درسیات کی تکمیل کی، فارسی و عربی کے بے مثل ادیب تھے، متعدد کتابیں ان کی یادگار ہیں، ۱۱۳۸ھ (۱۷۲۵ء) میں وفات پائی، "حیات جلیل" ایک مستقل کتاب انکے حالات میں ہے۔

میر صاحب مذکور ہندی میں بھی مشق سخن کرتے تھے، ان کی ایک تصنیف سکھ نکھ ہے ۱۲ "ابیات" سرو آزاد میں نقل کیے ہیں، ۱۵ دوہے بھی درج کیے ہیں، ان کے ہندی کلام کا نمونہ یہ ہے:-

الہ نام پوتھی پر لکی اینہ بھائی — جیوں جڑائی ڈیکو بہال سہائی

کیس پاس کی پھانس پھانسو لوگ — ایک سیام تم اوری اانگ سنجوگ

پھلواری گھونگھٹ کی پائیں جات — سمن اس بن چھائیں نہیں سہات

پھلواری جگ میں سے سینچت لی باس — سو کھی روکہ پلاس کوں رت بسنت کی آس

جنی سمجھی ییہ سنگ پاؤں روپ بھات — اب یہ تم سمجھری بھی پاؤں پک کی بھانت

[1] دیکھئے سرو آزاد ص ۲۵۳ - ۲۸۷ - ۳۱۹ - ۳۷۱ وغیرہ

پیاری تیری چرن کی کہوں کہاں تو بھید — چھن چھوٹ جاکی پری جاواں چھاتی چھید

(۵) سید غلام نبی بن سید محمد باقر بلگرامی[1] میر عبد الجلیل کے بھانجے تھے، ۱۱۱۱ھ (۱۶۹۹ء) میں بلگرام میں پیدا ہوئے، ہندی کے باکمال شاعر تھے، موسیقی میں بھی دستگاہ بہم پہنچائی تھی، سرو آزاد میں ہے:-

سلیقۂ او بترتیب نظم نہایت مناسب افتادہ سیما شعر ہندی کہ دریں فن گوی یکتائی می نواخت وطوطیان ہند را در چار آئینہ حیرت می ساخت و نیز در موسیقی و ساز ہندی نقش مہارت میزد باایں ہمہ ہنرہا در میدان شجاعت دلیر بود و در فن تیراندازی بے نظیر۔

مرزا محمد امین نے آزاد بلگرامی کے عربی قصائد اور سید غلام نبی کے اشعار ہندی کے لیے یہ قطعہ لکھا تھا:

دریں زمانہ کہ ارباب فضل کمیاب است — ز بلگرام دو شخص اند در سخن استاد

یکی امام زماں سید غلام علی — کسی بشعر عرب مثل او ندارد یاد

دگر جہان ہنر سید غلام نبی — رساند فطرت او شعر ہند را بمراد

نگاہدار الٰہی ہمیشہ ایشاں را — بہ رسل عربی و آلہ الامجاد

میر غلام نبی کے نتائج فکر سے دو کتابیں یادگار تھیں، ایک نکھ سکھ، ۱۰۰ دوہوں پر مشتمل المعروف "انگ درپن"، دوسری نایکا بھید بنام "رس پربودھ" جو ۱۱۵۴ھ (۱۷۴۱ء) میں مکمل ہوئی، ان کے علاوہ متفرق اشعار بھی تھے،

میر صاحب نواب صفدر جنگ وزیر کی طرف سے افغانوں کے خلاف لڑے، اس کے بعد انکا پتہ نشان نہیں ملا، خیال ہے کہ لڑائی میں مارے گئے ہوں گے، یہ جنگ پٹیالی اور سہاور (ضلع ایٹہ) کے درمیان ۱۱۶۲ھ (۱۷۵۸ء) میں ہوئی تھی،

[1] سرو آزاد ص ۳۱۲ - ۳۱۴ - ۳۷۱ - ۳۹۴ ۔ ان کے ہم نام ایک اور شاعر تھے جن کا ذکر سرو آزاد ص ۳۲۹ - ۳۴۰ پر ہوا ہے

رسلین تخلص کرتے تھے، "سرو آزاد" میں دونوں کتابوں سے ۱۲۵ دوہے اور چند کبت نقل کیے ہیں، کلام کا نمونہ یہ ہے:

("انگ درپن" سے)

منگلاچرن

سو پادت یا جگت سوں سرس نینہ کو جھالے | جوں تن من تیں تل لو بالن باتھ نکالے

جوڑا برنن

چندکھی جوروحتی چت لینھوں پہچان | میس اٹھایو سی تمرس کو باچھو جان

ادن مانگ باٹی جت برنن

تیین مانگ نہ ادن کن مدن جگت کو مار | است پھری پرتی دھری رکت بھری تروار

بھو نھ انیٹھ برنن

اینٹھن بھوں اوترت دھنک یہ اجگت کی تان | جیوں جیوں اینٹھت بھر دھنک تیوں تیوں چڑھت بان

("رس پربودھ" سے)

پریت بھاؤ

توہت توتر نینہ کو اپجو ہر ہیہ آئی | سرت سلیل سینچت رہت سہچل ہوں کی جائی

سکیا

دھرت نچوکی گستھبی یاتیں ادبین لائی | چھانہ ہری پر پرکھہ کی جن تیہ دھم نسائی

بینا بگا برنن ریختہ زبان میں رباعی کے وزن میں ہے، حسب ذیل دو رباعیاں "سرو آزاد" میں منقول ہیں:

سکیا

ازبسکہ حیادوست ہے وہ مایۂ ناز | اس طرح سوں ہے اس کے سخن کا انداز

خامے کی زباں سوں جیوں نکلتے ہیں حرف | پرکان تلک نہیں پہنچتی آواز

بشر بدہ نبودھا

ہوئے ہیں اگرچہ خوب ایام شباب | پرکچھ اس کا چھٹا نہیں خوف وحجاب

تدبیر کئی رہی ہے یوں نایک پاس | جیوں آگ میں زر ہیں دوا کے سیماب

بشر بدہ نبودھا کھدا کبت

اوچک ہیں آئی بال نین ہنار لال بیٹھ گئی تنھ کال آپ کوں چھپائے کے

چنچل چتون چت چبھیں ہر رسلین کوں کر کر ہی کیل بھوں مرجھائے کے

تاہی سی پیہ پاس آڈ آڈ سکھیں کے آون تیہ کی رہی ہے چھب چھائے کے

باوھنگ جیوں چوٹ کے ورت پھراوٹ اوٹ مرگ لوٹ پوٹ جھیں کھوج لیت جائے کے

(۶) سید برکت اللہ سید محمود اصغر بلگرامی کے بیٹے تھے، میر نوازش علی سے مشق سخن کی، فارسی میں محزوں اور ہندی میں پیمی تخلص کرتے تھے، عارفانہ رنگ کے اشعار کافی کہے ہیں، "پیم پرکاس" نام کا ایک رسالہ انھوں نے لکھا تھا، جس میں دوہے، کبت، بشنپد، دھرپد وغیرہ شامل تھے، ان کے ۱۹ ابیات "سرو آزاد" میں منقول ہیں[1] کلام کا نمونہ یہ ہے:

چکہ جوگی گنٹھا گریں ادن سیام اد سیت | آنسو بوند سمرن لئیں درسن بھچھا ہیت

پیمی ہندو ترک میں ہر رنگ رہو سمائے | دیول اور مسیت موں دیپ ایک ہی بھائے

من پنچھی تن پنجرا اپانپ بھرداسول | پیا ردپور دکر دیو تو ہی تو ہی ت بول

ہو جکیئی وا سندھ کی جہاں نہ سورج چند | رات دیوس نہیں ہوت ہے نانو کہ نانہ انند

جہاں پیت تہاں برہ ہے جہاں سکھ دکھ کر دیکھ | جہاں پھول تہاں کانٹ ہے جہاں دریب یہاں سیکھ

(۷) میر عبد الواحد ذوقی بلگرامی سید محمد اشرف درگاہی کے بیٹے تھے، ان کے والد لاہور کے

[1] سرو آزاد ص ۳۴۱، ۳۴۵، ۳۶۶

مضافات کے حاکم تھے، میر عبدالواحد نے وہیں ایک جنگ میں ۱۱۳۴ھ (۱۷۲۱ء) میں جام شہادت نوش کیا، "ذوقی شہید" سے "ایک" گھٹانے سے تاریخ وفات نکلتی ہے، فارسی کے علاوہ ہندی کے بھی شاعر تھے، ان کے رسالہ "شکرستان خیال"[1] میں ہندی کے بھی اشعار شامل تھے، ان میں سے دو شعر اور ایک کبت سرو آزاد[2] میں منقول ہیں، کلام کا نمونہ یہ ہے:۔

کبت

میٹھی ہی بنت ہے سبھا سی بہا سی نینن کی جاکی رس چاکھی کو سبھی للچات ہیں
پھیکی او بھیمی سب کھا سی کے کہا کہوں ہیرا کی سی جوت دیکھی بھوے نہ سمات ہیں
کھانڈ کی کیبلی مرو ات ہیں ہیوت ہنس رسنان کی پیاری ہی ادٹھن بلات ہیں
ایسی سکمار ہیں ہی ازلی بارون کا لپی کی دیٹھ کی لکھیں دیکھ ٹوٹی نہو جات ہیں

(۸) محمد عارف بلگرامی[3] مخدوم محمد رکن الدین بلگرامی کے بیٹے تھے۔ ۱۱۲۲ھ (۱۷۱۰ء) میں پیدا ہوئے، فارسی اور ہندی دونوں زبانوں میں مشق سخن کرتے تھے، ہندی میں بڑا کمال حاصل تھا، آزاد بلگرامی کے بڑے مخلص دوست تھے، انھوں نے انکے ہندی اشعار کے بارہ میں لکھا ہے "سیما شعر ہندی کہ این فن را خوب ورزیدہ و غزالان تازہ در دام کشیدہ"۔

(سکھ نکھ دوہا)

منگلا چرن

ال بال کے ال کو بیوری بھید دبای سکھ نکھ تیں بالن ہی کنگی لوں نہ سمای

انگ برنن

بھیبھیو بھیتو کے نان پھیو انداہ بھچھ صوت مانگ بھنگ جھلکت سوہیو الکھی کلا جو گوت

---

[1] مسلم یونیورسٹی میں ایک نسخہ ہے (یونیورسٹی نت ۳۰۹۱ء) لیکن اس میں ہندی اشعار نہیں ہیں [2] سرو آزاد ص ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹ [3] ۴۰۵، ۳۹۶

انگ سدی جت

لال بیندلی جت الک لکھ آوت ایمان پہن ست انگ بینگ کے من دھو کہیں لپٹان

نتھ برنن

تیہ نتھ کی جھولن نرکھ لینہی من یوں پاے مکتن ڈاریو ناگ میں سنگ ہنڈ ورآے

(سکھ نکھ کبت)

چورا برنن

کیدھوں بدہ بدہ بدھان چھند بند کر باندھیو گانٹھ سوبہت اسیت ہے
کیدھوں رس سیجک کی للت نوین لتا سند، اد وار پہل تا کو چھب دیت ہے
کیدھوں کام نٹ کھری کندن جھری بین دھری نیلن کوئی دان پرانن کو لیت ہے
کیدھوں ہیم سان بین برن بیٹھو آسن کئی کیدھوں تیہ تیر وجود ونیہ کو نکیت ہے

بلگرام کے اطراف وجوانب میں بھی ہندی شاعری کا زور تھا، اسی دور میں قصبہ کاکوری (ضلع لکھنؤ) کے حضرت شاہ کاظم نے ہندی میں بڑی دستگاہ بہم پہنچائی تھی، ان کے ہندی کلام کا مجموعہ "سانت رس" کے نام سے حال ہی میں مقدمے اور شرح کے ساتھ جناب مجتبیٰ حیدر صاحب[1] نے شائع کیا ہے۔

شاہ کاظم شاہ محمد کاشف چشتی[2] کے صاحبزادے تھے، ۱۱۵۸ھ (۱۷۴۵ء) میں کاکوری میں پیدا ہوئے۔ تعلیم ظاہری حاصل کرنے کے بعد بغرض ملازمت گورکھپور گئے، وہاں فوج میں ملازمت کرلی، کچھ دنوں بعد شاہ باسط علی قلندر الہ آبادی کے مرید ہوگئے۔ جنگ بکسر کے بعد علایق دنیاوی سے آزادی حاصل کرلی، اور اپنے مرشد کی خدمت میں حاضر ہوکر سلوک کی منزلیں طے کیں اور خلافت کبریٰ سے سرفراز ہوئے، اور وطن میں واپس آکر رشد و ہدایت کا سلسلہ جاری کیا۔

---

[1] ربیع الآخر ۱۳۸۷ھ۔ ضخامت ۴۲۴ صفحات کی ہے [2] تفصیل مقدمۂ کتاب سے حاصل کی گئی ہے۔

علم موسیقی میں کمال رکھتے تھے اور ہندی شاعری میں بڑی دستگاہ بہم پہنچائی تھی، ان کا کلام سوز وگداز سے معمور ہے ہولی، دیوالی اور بسنت کی نظمیں منظرکشی کا بے نظیر نمونہ ہیں، نعت میں ایک ٹھمری ملاحظہ ہو۔

صورت تیری پیاری پہ میں بلہاری

لال آنکھیں تیری لال بست ہے — کاری کاری بن انجن پیاری
نکھ سکھ تیں اس چھب بن آئی — جھ چھب پر لاکھن جیو واری
آد جوت تیرے گھٹ ما براجت — ترے جوت سے ہو جگ اجیاری
دکھ لے لاج دو جگ ما کاظم کی — دے جو انگ یہ درس بھکاری

کرشن جی کی سریلی بانسری نے گوپیوں کے خرمن صبر کو جلا ڈالا تھا، شاہ کاظم نے ہجر کی کلفت کیسے دلسوز انداز میں بیان کی ہے۔

من موہن ہو کہاں جائے بسے

کیل کرت رہے جو ان کنجن — بچھڑے پھر نہ ملے درسن
دھیر دھرے من برہن کو کب — ہوے بچھڑے برسن برسن
بہت دنن ان کے سنگ کھیلے — جیو سکھ پایو رگھبر برسن
مد بن دیکھے حیر دھیا ہمرو — رکت لگے آنکھیں برسن

کرشن جی کی مدح میں اس طرح کے اشعار نکالے ہیں:-

بن بھاگے جن دھوم مچائی — بھاگ ماسو کا کچھ رنگ لائی
یہ سنوری مورت بانکی چتون — مار رکھو برج لوگ لگائی
بدوں مرلی دئی ماری کی ماری — اگے سدھ بدھ اپنی گنوائی
گرشے نگوڑے شیام کاظم کے — ان کا دیکھ موہے اچرج آئی

کرشن جی کی یاد میں گوپیاں ماہی بے آب ہیں، ایک گوپی کی زبان سے اس بیتابی کا حال سنیے:-

کہاں گئے برج لال کنہیا — من موہنی بنسی کے بجیا
کہاں چھپی جاے موہنی مورت — سگرے نگر کے من کی چھلیا
جون کرت رہو کھیل کنجن ما — کونے کنج چھپوائے دیا
چھین چھپین دو ھنگی ہو ڈھوڈ — برج اجاڑ گا برج بستیا

شاہ کاظم کے کلام کے مطالعے سے معلوم ہوجاتا ہے کہ ان کو ہندی شاعری میں غیر معمولی قدرت حاصل تھی، اس شاعری کی تمام روایات کو انھوں نے نباہنے کی کوشش کی ہے، ان کا اصل رنگ عارفانہ ہے، اور مجاز کے رنگ میں بھی حقیقت کی بہترین ترجمانی ملتی ہے۔ "سانت رس" ہندی شاعری اور موسیقی کا خوبصورت سنگم ہے۔

جن شعراء کا ابتک ذکر ہوا ہے وہ سب کے سب شمالی ہندوستان کے تھے، دکن میں بھی ایسے مسلمان شاعروں کی خاصی تعداد مل جائے گی جنھوں نے ہندی میں شاعری کی، جن لوگوں نے قدیم دکنی ادب کا مطالعہ کیا ہے وہ جانتے ہیں کہ شمالی ہندوستان کے مقابلے میں دکنی مسلمانوں نے ہندوستانی روایتوں کو زیادہ فروغ دینے کی کوشش کی تھی اور اگر انصاف کی نظر سے دیکھا جائے تو دکنی صوفیانہ نظمیں زبان اور عروض دونوں اعتبار سے اردو کی بہ نسبت ہندی سے زیادہ قریب ہیں، لیکن فی الحال میں اس کی تفصیل میں جانا نہیں چاہتا، صرف دکن کے ایک شاعر کے مختصر تذکرے کے بعد اس گفتگو کو ختم کردوں گا۔

ابراہیم عادل شاہ ثانی (وفات ۱۰۳۷ھ ۱۶۲۷ء) نے کتاب نورس[1] نام سے ایک منظوم رسالہ ۱۰۰۴ھ (۱۵۹۵ء) کے قریب لکھا جس میں مختلف راگوں کے ذیل میں گیت نظم کیے ہیں، جن کی زبان ہندی سے بہت زیادہ قریب ہے، اگرچہ کچھ حصے کی زبان اس وقت کی بول چال کی زبان سے مشابہ ہے، مگر پوری کتاب اپنی روایت، انداز بیان، اسالیب اور عروض کے اصول کے اعتبار سے ہندی ہے اردو نہیں ہے، اسی لیے

[1] راقم حروف کی طرف سے یہ کتاب دوبار شائع ہوئی، پہلی مرتبہ ۱۹۵۵ء میں لکھنؤ سے اردو مقدمہ اور تعلیقات و ترجمے کے ساتھ، اور دوسری بار ۱۹۵۶ء میں دہلی سے تفصیلی انگریزی مقدمے اور تعلیقات و ترجمے کے ساتھ۔

میرا خیال یہی ہے کہ اس کو خالص دکنی کا کارنامہ بھی نہیں سمجھنا چاہیے، چند مثالوں سے اسکا اندازہ ہو جائیگا۔

پنم نس مو برہی لاگت سوم آوت مو مناون   مو برہی اگن جل دیکھت آوت مو ہیم کرن

اب گرمی بھیدی اندو کیا روپ پچھن   روی ہو برگٹ فسے ساریاں کیری لوچن

جھلکت نکلیا نس چاندا   آہیں پاردی ہو لیا کرن کا بھاندا

اجب فن کیوں کر آیا بھارا   مت ایسے نا دیکھے کوئی پھیرے توارا

پیارے چاند اکھوں گنتہ دن دوئی دکھی   من چاہے سو نس بھی ہم تم رہیں اب سکھی

یا چکر نگ چند ر چند نار اس مو لی   یا اندر اندو چند نا ایراوت ہتی

یا وید عاد یہ عد چند نا جل بھاگیرتی   یا گپالی چند ر چند نا مندل و بھبھوتی

یا بن چھائی چند ر چند نا آرسی جیوتی   یو کویت اکھیں ابراہیم سونار گر پتی

سوم دو ر سیت مدہ سیام مالو نین سندری واکو روپ پچھن

بادر تا پر مرت لاگے کب گپت کب پرگٹ دسے بدن

ان مثالوں سے واضح طور پر ابراہیم عادل شاہ کو ہندی شعرا کی صف میں شامل کرنا چاہیے۔

ادبی نقوش

مولانا شاہ معین الدین احمد ندوی اڈیٹر معارف کے ادبی و تنقیدی مضامین کا مجموعہ جس کو ادارۂ فروغ اردو لکھنؤ نے نہایت اہتمام اور دیدہ زیب کتابت و طباعت کے ساتھ شائع کیا ہے، اس میں دو مضمون یعنی "اردو شاعری میں ہند و کلچر اور ہندستان کے تہذیبی و جغرافی اثرات" اور "اردو زبان کی لسانی علمی اور تمدنی اہمیت" کے علاوہ جو ادبی سے زیادہ علمی ہیں، موجودہ دور کے مشاہیر شعرا کے دواوین خصوصاً دیوان جناب مجذوب صاحب عزیزی، شعلۂ طور، جناب جگر مراد آبادی، ریاض رضوان جناب ریاض خیر آبادی، اور زندگی جناب صغر گونڈوی وغیرہ پر مضامین اور تبصرے ہیں، قیمت مجلد پانچ روپے

پتہ: منیجر دار المصنفین اعظم گڈھ

مصحف عثمانی کا ایک مطبوعہ ٹکڑا

از جناب مولانا قاضی اطہر صاحب مبارکپوری اڈیٹر البلاغ، بمبئی

معارف دسمبر ۱۹۶۰ء میں محترم ڈاکٹر محمد حمید اللہ صاحب (فرانس) کا ایک مکتوب شائع ہوا ہے جس میں انھوں نے از راہ شفقت مجھے قاضی رشید بن زبیر اور راجہ رہمی کے بارے میں تحقیق کی خواہش ظاہر فرمائی ہے، حسن اتفاق سے قاضی رشید بن زبیر کے بارے میں میں نے اپنے معروضات قلمبند کر کے محترم اڈیٹر معارف زید مجدہم کے پاس پہلے ہی روانہ کر دیے تھے، راجہ رہمی کے بارے میں بھی جو معلومات حاصل ہوئے ہیں عنقریب پیش کیے جائیں گے۔

ڈاکٹر صاحب کے اسی مکتوب میں مصحف عثمانی کا تذکرہ ہے۔ یہ ایک بڑی اہم چیز ہے، اس لیے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس کے متعلق میرے جو معلومات ہیں پہلے ان کو پیش کر دیا جائے، ڈاکٹر صاحب اپنے اس مکتوب کے آخر میں لکھتے ہیں:-

"چند سال قبل رسالۂ معارف نے مجھ سے پوچھا تھا کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے زمانے کے نسخۂ قرآن کی موجودگی کی کیا حقیقت ہے، اس پر میرا جواب بھی چھپا تھا کہ اس کا عکس نیکولا زار روس نے چھپایا تھا، اب اس کی کچھ مزید تفصیلیں بھی ملی ہیں اور یہ بھی معلوم ہوا ہے کہ اس کا نسخہ برٹش میوزیم میں نہیں (جیسا کہ میں نے لکھا تھا) ڈرہام یونیورسٹی میں ہے، میں نے اس کا مائکرو فلم منگایا ہے، اگر آئے تو انشاء اللہ کچھ تفصیل آئندہ [illegible] گا۔

یہ مصحف عثمانی زار روس کے زمانہ میں شہر سینٹ پیٹرس برگ کے سرکاری کتب خانہ میں موجود تھا، ۱۹۰۵ء

سورہ یٰسین
میں ایک روسی عالم عبد اللہ الیاس بن احمد شاہ بورغانی قرلیمی نے اس مقدس صحیفہ سے
فوٹو بلاک کے ذریعہ چھاپی تھی، جس کا ایک نسخہ بمبئی کے مشہور مخیر تاجر محترم حاجی احمد غریب صاحب سکریٹری
انجمن خدام النبی کے ذاتی کتب خانہ میں محفوظ ہے، ہمارے علم میں ہندوستان میں اس کا صرف یہی ایک
نسخہ ہے، ۱۹۴۵ء میں جب موصوف اور ان کے بھائی حج و زیارت کے لیے گئے تو مدینہ منورہ میں
ایک بخاری مہاجر عالم سے انھوں نے یہ نسخہ بڑی قیمت دیکر حاصل کیا، گذشتہ سال جب والی قطر
سرکاری دورے پر بمبئی آئے تھے اور ان کو یہ نسخہ دکھایا گیا تو بہت بڑی قیمت دیکر حاصل کرنا چاہا
مگر ان کو نہ مل سکا،

یہ سورۂ شریفہ ۲۲ صفحات پر مشتمل ہے، جدول کے اندر کی چوڑائی ½ ۹ انچ اور لمبائی ½ ۱۰
انچ ہے، ہر صفحہ میں ۱۱ سطریں ہیں اور تحریر لمبائی میں ہے، ٹائیٹل پر تین سطریں اس طرح ہیں:

یٰسین شریف

طبع برخصۃ النظارۃ المطبوعات فی بطربورغ شہر اپریل سنۃ ۱۹۰۵ء

طبع بمطبع الیاس میرزا البورغانی القریمی فی بطربورغ

اس کے آخر میں خاتمۃ الطبع کے طور پر ترکستانی زبان میں ایک تحریر ہے جس میں تفصیل کے ساتھ
مصحف عثمانی پر روشنی ڈالی گئی ہے، ہم نے بمبئی میں مقیم ایک ترکستانی مہاجر عالم سے اس کا ترجمہ عزیزی
سے
میں کرایا ہے، اسی کا اردو ترجمہ ناظرین کے سامنے پیش کر رہے ہیں، اس ترجمہ در ترجمہ کے باوجود اس
مصحف عثمانی کی پوری تفصیل معلوم ہوتی ہے:

اس کے طابع و ناشر شیخ عبد اللہ الیاس بن احمد شاہ بورغانی قریمی آخر میں لکھتے ہیں:

"۲۰ رمضان ۱۳۰۰ھ کو میں نے اپنے وطن الوف سے مقام پیٹرس برگ کی طرف ہجرت کی،
اور اس شہر میں مستقل طور سے رہنے لگا، ۱۳۰۹ھ کی بات ہے کہ میں نے پیٹرس برگ کے شاہی

اس نادر
کتب خانہ کی سیر کی اور اس کے شعبۂ مخطوطات کے قدیم قلمی نوادر کا مطالعہ کیا،
ایک بڑی الماری کے
خزانہ میں ہر مذہب و ملت کی کتابیں ہیں، ایک دن حسن اتفاق سے
اس کی
اندر خط کوفی میں ایک قدیم مصحف شریف نظر پڑا، میں نے ادب و احترام کے ساتھ
حضرت
زیارت کی، بغور دیکھنے سے پتہ چلا کہ قرآن شریف کا یہ نادر و نایاب قلمی نسخہ خلیفۂ سوم
اس سے
عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ کے مبارک زمانہ کی باقیات صالحات میں سے ہے،
اپنے
میرے دل میں عقیدت و محبت کا پاکیزہ جذبہ پیدا ہوا، اور بار بار اس کی زیارت سے
عشق کی تواضع کرتا رہا، اور مجھے خیال آیا کہ میں اس مقدس صحف کے بعض اجزا کو شائع
میں نے
کروں، اس کا مقصد صرف اخلاص عمل اور دینی خدمت تھا، چنانچہ اس بارہ میں
اس نادر
کتب خانہ کے محافظوں سے گفتگو کی اور ان سے سہولت چاہی، انھوں نے
سکتا،
و نایاب نسخہ کی نقل کی اجازت دینے سے انکار کر دیا، اور کہا کہ یہ بیش بہا نسخہ باہر نہیں جا
اس کے ساتھ
ان کے ہمت شکن جواب سے میں ایک گونہ مایوس ہوگیا، مگر ان کی خوش بختی
میں اس
ہوتی ہے، اس لیے بالآخر میں اپنے پاکیزہ مقصد میں کامیاب ہوگیا، اور ۱۹۰۵ء
مطبوعہ
صحیفہ مبارکہ سے سورۂ یٰسین شریف کا خود فوٹو لیا اور اس کا پورا اہتمام کیا کہ اس کا
نسخہ اصل قلمی نسخہ کے بالکل مطابق ہو، اور ہر کلمہ اور ہر حرف رویت اور حیثیت کے اعتبار
روپیہ
سے قدیم نسخہ کے مشابہ ہو، میں نے اس کام میں اخراجات سے قطع نظر دل کھول کر
اس
صرف کیا ہے، اور اصل نسخہ کے فوٹو لینے میں بڑی فیاضی اور احتیاط سے کام لیا،
صفحات
کلام پاک کا اصل نسخہ چمڑے پر خط کوفی میں لکھا ہوا ہے، پورے کلام اللہ میں ۷۰۶
معلوم ہوتا ہے
ہیں، چمڑے کی دباغت عجیب و غریب طریقہ سے کی گئی ہے، آج بھی دیکھنے سے
کہ
کلام پاک اسی زمانہ میں اسی قسم کے کاغذ پر چھاپا گیا ہے، میں نے مماثلت اور مشابہت کا

اس درجہ اہتمام کیا کہ کاغذ سازی کے کارخانہ سے خاص طور سے فرمائش کرکے اس چمڑے کی طرح کا کاغذ تیار کرایا تاکہ اصل اور نقل کے درمیان رنگ، رُویت اور ہیئت میں بالکل مشابہت رہے، اصل نسخہ کے طول وعرض کو بھی میں نے برقرار رکھا اور سائز کے بے میل ہونے کا خیال نہیں کیا، اس طرح سورۂ یٰسین شریف کا فوٹو دنیا میں پہلی بار شائع کرنے کا فخر حاصل کیا،

مطبوعہ نسخہ میں رنگ اور نقش ونگار کا جو فرق اور تنوع ہے اصل قلمی نسخہ میں بھی ہے،

البتہ مطبوعہ نسخہ کے کناروں کا سنہری کام اور بیل بوٹے اور جلد کے اوپر کے نقش ونگار میرا اضافہ ہیں،

جیسا کہ تاریخوں میں ہے خلیفۂ ذی شان حضرت عثمان ذی النورین رضی اللہ عنہ اپنے حجرۂ مبارک میں قرآن پاک کی تلاوت میں مشغول تھے کہ آپ کی شہادت ہوگئی اور آپ کے خون کا قطرہ صحیفہ شریفہ کی اس آیت فسیکفیکھم اللہ وھو السمیع العلیم پر پڑا (سورہ بقرہ)۔ زیر بحث نسخہ یہی کلام پاک ہے، اور اس آیت شریفہ پر خون کے دھبے نظر آتے ہیں، شہادت عثمان کے اس مقدس خون کی وجہ سے یہ نسخۂ شریفہ اہم ترین اسلامی آثار میں شمار ہوتا ہے، اس بنا پر ہمارا ارادہ ہے کہ کسی وقت ہم اس صفحہ کو بھی شائع کریں گے جس پر   اس پاک خون کا نشان ہے۔

سورۂ یٰسین کی اشاعت کے بعد اگر ہمارے مسلمان بھائی اس کا احترام کرکے اس عاجز کی خدمت کریں گے اور معمولی ادی منافع پر اسے خرید کر ہمارے لیے مصارف کی آسانی بہم پہنچائیں گے تو ہم اس مقدس نسخہ کو بھی پوری کوشش سے شائع کردیں گے۔

(توضیح) اس چیز نے مجھے استعجاب وحیرت کے سمندر میں ڈال دیا کہ یہ قدیم کلام پاک خط کوفی میں تیرہ سو سال پہلے لکھا گیا ہے، اس کے باوجود اس میں عجیب عجیب باریکیاں اور محاسن ہیں، جب ان صفحات کو کنارے کی طرف سے ٹیڑھا کرکے دیکھا جاتا ہے تو حروف شیشہ کی طرح چمکتے ہوئے

نظر آتے ہیں، اس کی روشنائی کی رنگت قہوہ کی جیسی ہے (کتھئی رنگ کی) اس میں بہت سے صفحات کی کتابت انتہائی واضح اور روشن ہے، اس کا نہ رنگ بدلا ہے اور نہ شکل وصورت میں کوئی فرق آیا ہے، حالانکہ ہمارے زمانہ میں جو صنعت وحرفت اور علم ومعرفت کا زمانہ ہے اور جس میں نقش ونگار اور رنگ وروغن نہایت عمدہ طور پر تیار کیے جاتے ہیں، اس زمانہ میں بھی انتہائی کاریگری سے تیار کیا ہوا رنگ تین چار سال کے بعد بدل جاتا ہے، مگر یہ قدیم قرآن شریف اپنے رنگ وروغن کے اعتبار سے بالکل اصلی حالت میں ہے اور اس میں کسی قسم کی تبدیلی نہیں ہوئی ہے، سورہ یٰسین شریف ۲۲ صفحات پر مشتمل ہے، عبد اللہ الیاس بن احمد شاہ البورا غانی القرمی ساکن شہر پیٹرس برگ، حقوق طبع بحق صاحب استنساخ محفوظ ہیں۔"

اس تفصیل سے معلوم ہوتا ہے کہ روس کے شہر پیٹرس برگ کے شاہی کتب خانہ میں ۱۹۰۵ء تک مصحف عثمانی کا وجود تھا، اور اس کے بارے میں نہایت قیمتی باتیں معلوم ہوتی ہیں، خیال آتا ہے کہ ایک مرتبہ اس مصحف شریف کا وہ حصہ بھی فوٹو بلاک کا مطبوعہ نظر سے گذرا ہے جس پر خون عثمانؓ کے دھبے نظر آتے ہیں، ہوسکتا ہے کہ یہ مکمل نسخہ بعد میں ڈرہام یونی ورسٹی میں منتقل ہوگیا ہو، لیکن اگر یہ مکمل نسخہ روس میں ہوتا تو کمیونسٹ حکومت ضرور اس کا پروپیگنڈا کرتی جب کہ وہاں کے معمولی معمولی اسلامی مخطوطات کا شد ومد سے پروپیگنڈا کیا جاتا ہے، خدا کرے محترم ڈاکٹر محمد حمید اللہ صاحب اس کی تلاش میں کامیاب ہو جائیں اور یہ مقدس کارنامہ ان کی کوشش سے انجام کو پہنچے۔

ادبیات

وداعِ حرم

از زائرِ حرم جناب حمید صدیقی

وقتِ رخصت دمبدم دیکھا کیے — جانبِ بابِ حرم دیکھا کیے

سب ہمارا حالِ غم دیکھا کیے — دیکھنے والوں کو ہم دیکھا کیے

گریۂ رحمت طلب کے ساتھ ساتھ — بارشِ لطف و کرم دیکھا کیے

کس تمنا سے وفورِ شوق میں — روضۂ شاہِ اُمم دیکھا کیے

اضطرابِ شوق، ہنگامِ وداع — دیر تک اہلِ حرم دیکھا کیے

دونوں جانب ایسا عالم چھا گیا — ہم کو وہ اور ان کو ہم دیکھا کیے

کچھ نشاطِ دید، کچھ سوزِ فراق — امتزاجِ کیف و غم دیکھا کیے

بار بار اس جنتِ ارضی کو ہم — چشمِ گریاں کی قسم دیکھا کیے

دور تک جب تک نظر آتا رہا — گنبدِ خضرا کو ہم دیکھا کیے

ہر قدم بڑھتا گیا سوزِ طلب — ہر طرف باچشمِ نم دیکھا کیے

بیخودیِ شوق میں ہر گام پر
اپنے ہی نقشِ قدم دیکھا کیے

غزل

از جناب سید جواد علی صاحب زیدی

خود فراموشی کا افسانہ یہاں تک آگیا — روتے روتے اک ترانہ بھی زباں تک آگیا

بزمِ عشرت تک ہوس، غم لامکاں تک آگیا — یہ تو اپنی اپنی ہمت، جو جہاں تک آگیا

اے رفیقو! پاشکستہ ہوں مجھے بھی ساتھ لو!! — آگیا، میں بھی غبارِ کارواں تک آگیا

ہے جنونِ شوق کی بھی کیا ہی چڑھتی بارگاہ — پھر کہاں جاتا ہے جو اس آستاں تک آگیا

عقل سے کہیے کہ تجدیدِ عقائد پھر کرے — شک سلامت، ہر یقیں حدِ گماں تک آگیا

اس بھری محفل میں کیا جانے کوئی تیرے سوا — میرا آنسو تھا جو چشمِ رازداں تک آگیا

کون جانے کیا ہے جو ان دونوں میں ربطِ باہمی — میں حرم سے بارہا کوئے بتاں تک آگیا

سر وہی سر ہے جو شانوں پہ ترے تکیہ کرے — وہ کوئی سر ہے جو پائے پاسباں تک آگیا

کیا رہا دشتِ بلا میں رہ نوردی کا مزا — شوق جب اندیشۂ سود و زیاں تک آگیا

پھر کوئی کروٹ بدل اے ہمتِ جدت پسند! — ورنہ انساں ذکرِ تاراجِ جہاں تک آگیا

چھیڑ بھی زیدی ہی غزل کوئی کہ فرطِ درد سے — یاس کا اک رنگ میری داستاں تک آگیا

غزل

از جناب شفیق جونپوری

خوشی ہو یا الم کب نہ وہ دل غمناک ہوتا ہے — ہنسی جاتی نہیں پھولوں کی سینہ چاک ہوتا ہے

بھلا شبنم کا رتبہ نرگسِ خوابیدہ کیا جانے — بڑی مشکل سے حاصل دیدۂ نمناک ہوتا ہے

مری اس بے بسی پر شادیِ کونین صدقے ہو — کہ جب تم یاد آجاتے ہو دل غمناک ہوتا ہے

حیاتِ جاودانی کا مزا لیتی ہے پامالی — سلام اس پر جو انکی رہ گزر کی خاک ہوتا ہے

اگر فطرت میں آرایش ہو جینا کیا بگڑتا کیا — کلی کھلتی ہی رہتی ہو گریباں چاک ہوتا ہے

بصیرت قافلے والوں میں پیدا ہو تو کیونکر ہو — جو میر کارواں ملتا ہے بے ادراک ہوتا ہے

ہے جس پر منکشف رازِ خود آرائی و خود فہمی — وہی رمز آشنائے معنیِ لولاک ہوتا ہے

بری ہونگے نہ گل الزام سے خونِ عنادل کے — کہیں شبنم ترے دھونے سے دامن پاک ہوتا ہے

مآلِ زندگی اے فلسفی میں نے تو یہ دیکھا — کہ آنکھیں بند ہو جاتی ہیں قصہ پاک ہوتا ہے

شفیق ان زاہدانِ شہر کو پہچانتا ہوں میں
برستا ہے تقدس منہ پہ دل چالاک ہوتا ہے

مفید اور قابلِ مطالعہ کتابیں

پنڈت نہرو سے بات چیت از ٹیبر منڈی۔ مسٹر ٹیبر منڈی نے شری نہرو سے مختلف ملکی اور بین اقوامی مسائل پر جو بات چیت کی تھی اسے کتابی شکل میں پیش کیا گیا ہے۔ قیمت ۲ روپے، محصول ڈاک ۷۵ نئے پیسے۔

ابوالکلام آزاد اس کتاب میں حضرت مولانا ابوالکلام آزاد کی زندگی، انکی علمی، ادبی، مذہبی اور سیاسی خدمات کے بارے میں انکے رفقاء اور مشہور اہلِ قلم حضرات کے مضامین شامل ہیں۔ قیمت ۲ روپے محصول ڈاک ۷۵ نئے پیسے۔

ہندوستان کا دستور طالب علموں اور عام لوگوں کی معلومات کے لیے دستور کا خلاصہ عام فہم انداز میں پیش کیا گیا ہے۔ قیمت: ایک روپیہ، محصول ڈاک ۶۵ نئے پیسے۔

بھارت کی لوک کہانیاں اور دیس دیس کی لوک کہانیاں ہندوستان اور دوسرے ملکوں کی عوامی کہانیوں کے مجموعے، قیمت ایک روپیہ اور ۵۰ نئے پیسے فی کتاب محصول ڈاک الگ۔

ملنے کا پتہ

بزنس منیجر، پبلی کیشنز ڈویژن، اولڈ سیکرٹریٹ، دہلی ۸

مطبوعاتِ جدیدہ

ابن ماجہ اور علم حدیث: مرتبہ مولانا محمد عبد الرشید نعمانی لمبی تقطیع، کاغذ، کتابت و طباعت بہتر، صفحات ۳۶۰ مجلد مع گرد پوش، قیمت [illegible] پتہ: نور محمد کارخانہ تجارت کتب آرام باغ، کراچی۔

امام ابن ماجہ اور ان کی سنن کو جو اہمیت اور خصوصیت حاصل ہے، اس کے پیش نظر ہر زمانہ میں علمائے فن اور محدثین نے اس کے ساتھ اعتناء کیا ہے اور حدیث کی دوسری اہم اور مشہور کتابوں کی طرح اس کے بھی حواشی، شروح اور تعلیقات لکھے ہیں، مولانا عبد الرشید نعمانی کو جو متعدد کتابوں کے مصنف، محشی اور مرتب ہیں، امام ابن ماجہ اور ان کی سنن سے بھی خاص دلچسپی ہے، چنانچہ انھوں نے اس سے پہلے ما تمس بہ الحاجۃ لمن یطالع سنن ابن ماجہ کے نام سے عربی میں ایک کتاب لکھی تھی، اب یہ کتاب اردو میں تحریر کی ہے، اس میں امام صاحب کے سوانح، اساتذہ و شیوخ، شوق و جستجوئے حدیث میں امام صاحب کی سفر و مشقت، سنن کی خصوصیات، اس کی ضعیف روایات اور شروح و تعلیقات پر سیر حاصل بحث کی ہے اور فن حدیث کے مختلف اہم مباحث، مثلاً اس کی دینی حیثیت، قرونِ ثلاثہ میں حدیث کی جمع و تدوین اور مشہور محدثین اور اصحابِ صحاح کے حالات اور ان کی کتابوں پر محققانہ اور عالمانہ بحث کی گئی ہے، عربی اور اردو دونوں کتابوں کے مباحث میں تقریباً یکسانی ہے، لیکن بعض مسائل کا اس میں اضافہ ہے اور بعض مسائل مثلاً امام صاحب کے اساتذہ اور ان کے وطن وغیرہ پر اس میں زیادہ تلاش و تحقیق سے کام لیا گیا ہے، البتہ امام بخاری کے ذکر میں مصنف کا قلم جادۂ اعتدال سے متجاوز

ہو گیا ہے، جو بہت ہی نامناسب ہے، اس خامی سے قطع نظر یہ کتاب بلند پایہ، مفید اور مصنف کی کاوش اور دیدہ ریزی کی شاہد اور طلبۂ حدیث کے مطالعہ کے قابل ہے۔

بشریت انبیاء قرآن مجید کی روشنی میں — از جناب مولانا عبد الماجد صاحب دریابادی تقطیع خورد، کاغذ، کتابت و طباعت بہتر، صفحات ۲۲۳ قیمت عہ؍ پتہ: صدق جدید بک ایجنسی کچہری روڈ لکھنؤ، (۲) دار المصنفین، شبلی منزل، اعظم گڈھ۔

قوموں اور ملتوں کی سب سے بڑی گمراہی یہ ہے کہ وہ اپنے نبیوں اور اوتاروں کو ان کی تعلیم و ہدایت کے برخلاف عام انسانی سطح سے بلند اور اوصاف الوہیت کا حامل سمجھ کر ان کی عبادت و پرستش کرنے لگتی ہیں، اس لیے قرآن مجید اور احادیث میں انبیاء کی عبدیت، بشریت اور انسانی اوصاف و خصوصیات کا بار بار ذکر کیا گیا ہے، افسوس ہے کہ مسلمانوں کے بعض طبقوں میں بھی انبیائے کرام تو درکنار ولیوں اور اماموں کے بارے میں بھی افوق البشر ہونے کا عقیدہ راسخ ہو گیا ہے، مولانا عبد الماجد دریابادی صاحبِ تفسیر القرآن نے اس کتاب میں انبیاء کی بشریت اور عبدیت کو آیاتِ قرآنی سے دکھایا ہے، کتاب تیرہ ابواب پر مشتمل ہے، فاضل مصنف نے ان سب میں مختلف پہلوؤں سے انبیا کی عبدیت اور بشریت دکھائی ہے، مثلاً عام انسانوں کی طرح خدا کے یہاں انبیاء سے بھی باز پرس ہوگی، خدا کے مقابلہ میں ان کا علم و قدرت بہت معمولی ہے، غم و حزن، غیظ و غضب، خوف و نسیان، اور دوسرے طبعی کیفیات تقاضائے بشریت کے مطابق ان میں پائے جاتے ہیں، وہ بھی صاحبِ ازواج و اولاد ہوتے ہیں، لوگوں کی طرح ان کی بھی مخالفت اور تکذیب کی جاتی ہے، اور لوگ ان کو تکلیفیں پہنچاتے ہیں، ان سب کے متعلق تمام آیاتِ قرآنی مرتب طریقہ سے جمع کر دی گئی ہیں، اور ان کی مختصر اور ضروری تشریح بھی کر دی ہے، کتاب علمی اعتبار سے بلند پایہ اور دینی لحاظ سے مسلمانوں کے بعض فاسد خیالات اور گمراہ عقائد کی پوری تردید ہو جاتی ہے۔

تذکرہ صوفیائے سندھ: مرتبہ مولانا اعجاز الحق صاحب قدوسی، کاغذ، کتابت و طباعت اچھی، صفحات ۳۳۵ مجلد مع رنگین گرد پوش قیمت عہ؍ پتہ: اردو اکیڈمی سندھ، بندر روڈ کراچی۔

اسلام کی روشنی جب سواحلِ عرب کو پار کر کے ہندوستان کے ظلمت کدہ میں داخل ہوئی تو سب سے پہلے اس کی ضیا باریوں نے افقِ سندھ کو پرنور اور درخشاں کیا، اور وہ اکابر علماء و مشائخ کا گہوارہ بنا اور اس کی خاک سے بڑے بڑے صوفیہ اور صلحا اٹھے، جن کی اصلاح و تربیت اور تعلیم و تزکیہ سے ہزاروں نفوس ایمان و یقین کی دولت سے مالا مال ہوئے، اور یہ واقعہ ہے کہ صحابۂ کرامؓ تابعین اور تبع تابعین کے بعد سب سے زیادہ پاکیزہ اور قابلِ تقلید زندگی علما، و اتقیا ہی کی ہے، ابھی تک سندھ کے صوفیہ کا کوئی مستقل تذکرہ موجود نہ تھا، اس لیے مولانا اعجاز الحق صاحب قدسی نے جو روشناس اہلِ قلم ہیں اور تاریخ سندھ ان کا خاص موضوع ہے، یہ کتاب لکھی ہے، اس میں ۲۰۵ صوفیوں اور آخر میں ۵ بزرگ خواتین کا ذکر، ان کے حالات اور اصلاحی و تبلیغی کارناموں کا بیان کیا ہے، گو یہ تذکرہ مختصر اور تشنہ ہے، لیکن لائق تذکرہ نگار نے بڑی جانکاہی اور دیدہ ریزی سے قدیم تذکروں اور ماخذوں کی پوری چھان بین کر کے اس کو مرتب کیا ہے، اور مختلف مشائخ کے مقبروں کے فوٹو بھی دیدیے ہیں۔

آئینۂ اصلاح - از جناب جوش ملسیانی، تقطیع خورد، کاغذ، کتابت و طباعت عمدہ، صفحات ۱۱۲، قیمت ۳؍ پتہ: مرکز تصنیف و تالیف نکودر پنجاب۔

جناب جوش ملسیانی ان اساتذۂ سخن میں ہیں جن کے دم سے اردو شعر و ادب کی آبرو قائم ہے، انھوں نے اپنے عزیزوں اور شاگردوں کے کلام پر جو اصلاحیں دی ہیں ان کو مع وجوہ اس رسالہ میں جمع کیا گیا ہے، شروع میں ایک مبسوط مقدمہ بھی ہے جو بجائے خود نہایت اہم اور معلومات آفریں ہے، اور اس میں محققانہ اور استادانہ بحث کی گئی ہے، جس سے مشقِ سخن میں بصیرت حاصل ہوتی ہے، یہ رسالہ

ادبی اعتبار سے مفید اور جناب جوش کی استادی کا ثبوت ہے، اور خاص طور سے نئے شاعروں کے مطالعہ کے لائق ہے،

نساخ سے وحشت تک :- مرتبہ سید لطف الرحمن صاحب تقطیع خورد، کاغذ، کتابت وطباعت عمدہ، صفحات ۳۴۸ مجلد مع گرد پوش، قیمت ۱۰؎، پتہ: عثمانیہ بک ڈپو، ۱۰۴ لور چیت پور روڈ، کلکتہ

اردو زبان کی مقبولیت اور ہمہ گیری کا یہ بین ثبوت ہے کہ وہ کشمیر و دکن سے لیکر بنگال و آسام تک ہر جگہ یکساں مقبول رہی ہے، اور اس کے شاعر وادیب صرف دلی اور لکھنؤ ہی کی پیداوار نہیں بلکہ ہندوستان کے ہر خطہ نے ان کی نشو ونما میں حصہ لیا ہے، اور ان سب کی کوششوں نے مل کر اردو زبان کو پروان چڑھایا ہے، پیش نظر کتاب اس کا ثبوت ہے، اس میں اردو کے ایک سلسلۂ استادی کے چار مشہور شاعروں مولوی عبدالغفور نساخ، عصمت اللہ انسخ، ابوالقاسم محمد شمس اور مولوی رضا علی وحشت کے حالات وسوانح، شعری وادبی کمالات اور دوسرے علمی وتنقیدی کارناموں کا ذکر ہے، شروع میں ایک مختصر مگر مفید دیباچہ ہے، جس میں اردو کے بنگالی شاعروں اور ادیبوں کا ذکر اور ان کے ادبی خدمات پر روشنی ڈالی گئی ہے، لائق مرتب نے یہ بالکل صحیح لکھا ہے کہ اردو کے بنگالی شعرا کو جو اہمیت دینی چاہیے تھی نہیں دی گئی، لکھنوی شعرا پر نساخ اور انسخ کی تنقیدوں اور ادبی معرکوں کا بھی مختصر ذکر کیا گیا ہے، یہ کتاب اس کا ثبوت ہے کہ اردو شعر وادب میں بنگال کا قدم بھی دوسرے صوبوں سے پیچھے نہیں رہا ہے،

شرح انتخاب فارسی :- از مولوی سید منظور الحسن وسید قاضی الاسلام صاحبان لکچرار، تقطیع خورد، کاغذ، کتابت وطباعت بہتر، صفحات ۱۲۵، قیمت: دو روپے، پتہ: سرسید بک ڈپو، علی گڑھ،

جامعہ اردو کے امتحان ادیب کامل کے فارسی کورس کی یہ شرح ہے، اور قابل تشریح مقامات کی ضروری تشریح بھی ہے اور مشکل الفاظ و اصطلاحات کی فرہنگ بھی دیدی گئی ہے، شرح محنت اور کاوش سے تیار کی گئی ہے، اور جس سے طلبہ کے لیے بڑی سہولت ہوگئی ہے، ان کو اس سے فائدہ اٹھانا چاہیے۔

جائزۂ مدارس عربیہ اسلامیہ مغربی پاکستان :- مرتبہ حافظ نذر احمد صاحب لکچرر علوم اسلامی، اسلامیہ کالج لاہور، پتہ: نذر منزل، محمد نگر، علامہ اقبال روڈ، صفحات ۷۴۴

قیمت: ۱۶؎

جامعہ چشتیہ ٹرسٹ لائل پور کی طرف سے مغربی پاکستان کے عربی اور اسلامی مدارس کے جائزہ کے لیے ایک کمیٹی بنائی گئی تھی، اس کمیٹی کے متعدد ممبروں اور دوسرے کارکنوں نے مغربی پاکستان کے تقریباً تمام قابل ذکر عربی مدارس کا جائزہ لیکر ان کے بارے میں ضروری معلومات فراہم کردی ہیں، اس جائزہ میں تقریباً ۴۰۰ مدارس عربیہ کے مفصل حالات اور ۱۷۱ مدارس کے ناموں اور مقامات کی فہرست درج ہے، پھر اس میں مسلمانوں کے تقریباً تمام ہی مکاتب خیال مثلاً دیوبندی، بریلوی، رضوی، اہل حدیث اور شیعوں کے مدارس ومکاتب کا ذکر ہے۔ اس جائزہ سے اگر ایک طرف یہ اندازہ ہوتا ہے کہ مسلمان قوم نے اپنی اس زبوں حالی میں بھی دین کی حفاظت کا کتنا سامان کر رکھا ہے تو دوسری طرف یہ بات بھی سامنے آتی ہے کہ اگر ان منتشر کوششوں کو منظم کر دیا جائے اور ان سے شعوری طور پر کوئی مقصدی کام لیا جائے تو مسلمانوں میں دینی اور معاشرتی اعتبار سے کتنا بڑا انقلاب ہو سکتا ہے، کاش ہندوستان میں بھی کسی مسلمان ادارہ کو اس کام کی توفیق ہوتی تو اس سے بڑے فائدے ہوتے۔

وسیلۂ نجات :- از ابو صالح محمد عبد الجلیل الخطیب، کتابت، طباعت بہتر، صفحات ۱۹۰، شائع کردہ مکتبہ روشنی، نزد لال مسجد، بنگلور - ۲ سکریٹری

مدرسۂ نسواں مسلم و شارم

یہ مفید اور اصلاحی رسالہ مسلمانوں میں مروجہ بدعات اور مشرکانہ عقائد و رسوم کو ختم کرنے کے لیے مرتب کیا گیا ہے۔ لائق مرتب نے اس میں کتاب و سنت اور ماضی و حال کے علماء کے مضامین و فتاوے کی روشنی میں ان کی تردید کی ہے، جن سے توحید خالص کی حقیقت واضح ہو جاتی ہے، مرتب نے اس بات کی بھی بڑی خوبی سے وضاحت کی ہے کہ اہل بدعت نے کتنے خرافات اور لغویات کو جن کی شریعت میں کوئی سند نہیں ہے، دین قرار دیدیا ہے، اور ان کے لیے صریح احکام شریعت اور اوامر دین سے زیادہ اہتمام و التزام کرتے ہیں،

یہ رسالہ نہایت ہی مفید اور عام مسلمانوں کے مطالعہ کے لائق ہے، اللہ تعالیٰ مرتب کو اس خدمت دینی کا اجر عطا فرمائے۔

اسوۂ حسنہ جلد اول۔ از مولانا ظفیر الدین صاحب، صفحات ۱۹۱ قیمت ۲ؔ

ناشر ندوۃ المصنفین، جامع مسجد دہلی

مولانا ظفیر الدین صاحب نے جو متعدد کتابوں کے مصنف ہیں اس رسالہ میں حضور انور صلی اللہ علیہ وسلم کے ان مصائب و آلام کا تذکرہ کیا ہے جو آپ کو نبوت کے بعد اور نبوت سے پہلے پیش آئے۔ اس کتاب کے پڑھنے سے ایک طرف نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی عظمت و ہمت کا اندازہ ہوتا ہے تو دوسری طرف اس سے مسلمانوں اور خاص طور پر دعوت و عزیمت کا کام کرنے والوں کے دل میں موانع و مشکلات اور مصائب و آلام کا مقابلہ کرنے کی ہمت پیدا ہوتی ہے، یہ کتاب جس مقصد سے لکھی گئی ہے اس میں انشاء اللہ پوری کامیاب ہوگی۔

"م - ع ۔ ندوی"

جلد ۸۷ ماہ شعبان المعظم ۱۳۸۰ھ مطابق ماہ فروری ۱۹۶۱ء عدد ۲

فہرست مضامین